

ارمغان ابن عربی

مشمولہ بر

التَّائِيَّةُ الطَّرِيقِي فِي تَنْزِيَةِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ وَ
خَصُوصَ الْكَلَمِ فِي حِلِّ فَصُوصِ الْحِكْمِ



تصانیف

مولانا محمد اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

مرتب و ناشر

ارشاد قریشی، بانی تصوف فاؤنڈیشن

منصور حیدر راجہ



تصوف فاؤنڈیشن

لاہوری ○ تحقیق و تصنیف و تالیف و ترجمہ ○ مطبوعات

۱۳۹۹ھ این سمن آباد - لاہور - پاکستان

واحد تعمیر کار: المعارف ○ گنج بخش روڈ ○ لاہور

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ
وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ۚ وَالْعُرْفُ ۙ ۚ (الفرقان ١: ٢٢)

تزکیہ نفس اور کتاب و حکمت کی تعلیم

بعثت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مقاصد عظیمہ تھے!
ان ہی مقاصد کے لیے تصوف فاؤنڈیشن وقف ہے۔

الْحِكْمَةُ وَالْعِلْمُ تَزْكِيهِمْ

تَصَوُّفَ فَاؤَنْدِيشَن
۱۴۱۹ھ

بانی: ابو نجیب حاجی محمد ارشد قریشی

وَالْأَفْكَارُ
مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ

ارمغان ابن عربی

مشتعلہ بر

التَّائِيَّةُ الطَّرِيقِيَّةُ فِي تَنْزِيَةِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ وَ
خَصُوصَ الْكَلَمِ فِي حِلِّ فِصْصِ الْحِكْمِ



تصانیف

مولانا محمد اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

مرتب و ناشر

ارشاد قریشی، بانی تصوف فاؤنڈیشن



تصوف فاؤنڈیشن

لاہوری ○ تحقیق و تصنیف و تالیف و ترجمہ ○ مطبوعات
۱۲۲۹ھ این سمن آباد - لاہور - پاکستان

واحد تقسیم کار: المعارف ○ گنج بخش روڈ ○ لاہور

شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ

نادر و نایاب کتب و رسائل تصوف کے ری پرنٹ ایڈیشن

جمہد حقوق بحق تصوف فاؤنڈیشن محفوظ ہیں ○ ۱۹۹۹ء

ناشر	:	ابونجیب حاجی محمد ارشد قریشی
		بانی تصوف فاؤنڈیشن - لاہور
طابع	:	زاہد بشیر پرنٹرز - لاہور
سال اشاعت	:	۱۴۲۰ھ — ۱۹۹۹ء
تعداد	:	ایک ہزار
قیمت	:	۱۵۰ روپے
واحد تقسیم کار	:	المعارف گنج بخش روڈ - لاہور، پاکستان

— ۰۲۹ — ۵۰۶ — ۹۶۹ — آئی ایس بی این



تصوف فاؤنڈیشن کی تمام کتابیں صوری و معنوی محاسن کا شاہکار ہیں

شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا قیام

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا اسم گرامی تاریخ علم و عرفان کا سب سے درخشندہ نام اور آپ کی تصانیف علوم و اسرار الہی اور معارف و حقائق تصوف کا بحر ناپیدا کنار ہیں۔ یہ بحر زخار صدیوں سے تشنگان تصوف کی پیاس بجھا رہا ہے۔ اقلیم تصوف کے یکتائے روزگار شیخ اکبر کے مقام اور مرتبے کا تقاضا ہے کہ ہر زمانے میں اس چشمہ فیض کو جاری رکھنے کے لیے علمی کام ہوتا رہے۔ تصوف فاؤنڈیشن میں شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی اس مقصد کے حصول کے سلسلے میں ایک قدم ہے۔ شیخ اکبر کے افکار اور علوم کی تفہیم ان کی تعلیمات کے ابلاغ کے لیے ہر ممکن سعی کرنا اس شعبے کا نصب العین ہے۔ پہلے مرحلے میں اس شعبہ کی طرف سے تین اہم کتابیں 'فتوحات مکیہ' (اردو ترجمہ) فصوص الحکم (اردو ترجمہ) اور ارمغان ابن عربی بیک وقت شائع کی جا رہی ہیں۔ لائبریری تصوف فاؤنڈیشن میں بھی شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی کے تحت شیخ اکبر کی جملہ تصانیف کے متون و شروح و تراجم اور حضرت شیخ کی شخصیت و افکار کے حوالے سے مواد جمع کیا جا رہا ہے۔ تاکہ اس سلسلے میں علمی، تحقیقی اور اشاعتی سرگرمیاں بطریق احسن جاری رہ سکیں۔ ہمیں احساس ہے کہ یہ کار دشوار ہے اور آپ کے عملی تعاون کے بغیر ممکن نہیں۔ کلاسک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم اور تصوف کے موضوع پر اہم تصانیف پر مشتمل تصوف فاؤنڈیشن کا سلسلہ مطبوعات اپنے معیار کے اعتبار سے آپ کے ذوق کے عین مطابق ہے۔ آپ یہ کتب خود خرید فرمائیں اور اپنے احباب کو بھی آمادہ فرمائیں۔ آپ کا یہ عمل محض تسکین ذوق اور تکمیل شوق ہی نہیں صدقہ جاریہ ہے۔

ابو نجیب حاجی محمد ارشد قریشی

بانی تصوف فاؤنڈیشن لاہور

یکم محرم الحرام ۱۴۲۰ھ





پیش لفظ

تصوف فاؤنڈیشن کی طرف سے ایک سال کے دوران پندرہ کلاسیک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم شائع ہو چکے ہیں اور یہ سلسلہ جاری ہے۔ ابن عربیؒ کی شخصیت اور تصانیف پر تحقیق و ترجمہ و اشاعت کتب کے کام کی اہمیت کے پیش نظر تصوف فاؤنڈیشن میں شعبہ ابن عربیؒ قائم کیا گیا ہے اور اس شعبہ کی طرف سے تین کتابیں فتوحات مکیہ (جلد اول) اردو ترجمہ، فصوص الحکم اردو ترجمہ اور ارمغان ابن عربیؒ بیک وقت شائع کی جا رہی ہیں۔

ارمغان ابن عربیؒ میں عصر حاضر کے ممتاز عالم دین اور شیخ طریقت مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ کی دو اہم اور نایاب کتابیں تنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی (۱۳۳۶ھ) اور خصوص الکلم فی حل فصوص الحکم مع الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم (۱۳۳۸ھ) اکٹھی شائع کی جا رہی ہیں جیسا کہ دونوں کتابوں کے ناموں سے ظاہر ہے تنبیہ الطربی ابن عربیؒ کے دفاع میں لکھی گئی ہے اور ابن عربیؒ پر جو بے بنیاد اعتراضات کئے جاتے ہیں ان کے جوابات ابن عربیؒ کی اپنی کتابوں سے دیئے گئے ہیں اور خصوص الکلم میں ابن عربیؒ کی مشہور کتاب فصوص الحکم کی شرح ہے جس میں کتاب کے مشکل مقامات کو بڑی قابلیت سے حل کیا گیا ہے۔ بظاہر یہ دونوں الگ الگ کتابیں ہیں لیکن تنبیہ الطربی میں خصوص الکلم کے اس قدر حوالے دیئے گئے ہیں کہ دونوں کتابیں لازم و ملزوم ہو گئی ہیں۔ اس لیے دونوں کتابوں کو اکٹھا شائع کیا جا رہا ہے اور یک جا شائع کرنے کی دوسری وجہ ابن عربیؒ پر ان دونوں گر انقدر اور نایاب کتابوں کو محفوظ کرنا ہے۔

التَّبَيُّهُ بِالطَّرِيقِ تَنْزِيهِهِ ابْنِ لَعْنٍ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد الحمد والصلوة شیخ ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ منجملہ صوفیہ امت کے اپنے زمانہ سے اس وقت تک خصوصیت کے ساتھ ایک معرکہ الاراء و مسائل مختلف فیہا رہے ہیں اور منشاء اس اختلاف کا بعض اقوال ہیں جو ان کی طرف منسوب ہیں جن کا ظاہر شریعت کے خلاف ہے بعض نے انکو خلاف شریعت دیکھا انکی تضلیل کی بعض نے ان کے تاریخی احوال پر نظر کر کے انکو اولیاء میں شمار کیا اور ان کے ان ہی فضائل و کمالات و دیگر علوم و مقالات کو دیکھا ان اقوال موہمہ میں سے بعض کی نسبت کا انکار کیا اور بعض میں انکی اصطلاحات پر نظر کر کے تاویل کی اور بعض میں ثابت کر دیا کہ وہ شریعت میں مسکوت عنہا ہیں مخالف نہیں اور یہ سب اقوال علوم مکاشفہ کے ابواب سے ہیں باقی علوم معانی میں ان سے ایک قول بھی ایسا نقل نہیں کیا گیا چونکہ احقر کو جب سے اہل اللہ کی صحبت نصیب ہوئی ہے اور الحمد للہ بچپن ہی سے نصیب ہوئی ہے علوم تصوف میں سے فہم علوم معاملہ ہی سے عقلی و حسی رہی کیونکہ امر و نہی کا ان ہی سے تعلق ہے اور ان ہی پر عمل کر نیکی قرب حق میں دخل ہے اور علوم مکاشفہ میں کو طبعی لذت آتی تھی مگر عقلی رغبت نہیں ہوئی کیونکہ انکو قرب میں کچھ دخل نہیں اور خطرہ ان میں اس قدر قوی ہے کہ انکی بعض غلطی ایمان تک کی منزل ہو جاتی ہے (اللھما حفظنا) اسی لئے حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور

ع ۱۰ الملقب بصدغری بطح الاراء لما یذکر فی المقدمة ۱۲ منہ

کتابیں بھی دیکھنے کی طرف کبھی توجہ نہیں ہوئی اور نہ کسی ایسی کتاب کو قصداً دیکھا۔
 اتفاقاً متفرق طور پر نظر سے گزر جانا اس سے مستثنیٰ ہے البتہ اپنے بزرگوں کو چونکہ مثل
 دیگر ائمہ طریق کے انکا معتقد پایا ان کی عقیدت و عظمت ہمیشہ قلب میں مرکوز رہی اور
 فطرۃً ہی جماعت صوفیہ کی طرف قلب کو ہمیشہ میلان و رجحان رہا ہے اور قواعد شریعہ
 سے بھی اس مذاق کو احوط و اسلم سمجھتا ہوں کیونکہ حسن ظن کیلئے تو احتمال صلاحیت
 بھی کافی ہے اور سو رظن احتمال مذکور کے ہوتے ہوئے منہی عنہ ہے مگر اسکی ساتھ ہی تاویل
 کے بعد بھی ایسے اقوال کے اعتقاد جازم کو یا بلا ضرورت شدید اُن کے مطالعہ یا نقل اور
 بالخصوص اشاعت کو پھر بالخصوص غیر محقق کیلئے ناجائز سمجھتا رہا اور حضرت عارف رومی
 کے اس ارشاد کو اپنا مسلک رکھا ۵

نکتہ ہاچوں تیغ پولاد دست تیز
 پیش این لباس بے اسپر (فہم) میا
 لقمہ و نکتہ است کامل راحلان
 ظالم آن قومے کہ چشمان جوختند
 چوں نداری تو سپروا پس گریز
 کز بریدن تیغ را بنود حبس
 تونہ کامل مخور می باش لال
 از سخن ہا عالے را سوختند

سب سے پہلے ایسے مضامین کے مختصر مگر متصل و مسلسل مطالعہ کا اتفاق ۱۳۳۸ھ
 میں اُس موقع پر ہوا جب فصوص الحکم کی شرح خصوصاً الکلم لکھنا شروع کیا جسکی وجہ
 اُس کے خطبہ میں مذکور ہے اور جسکو الحلال الا قوم کی صورت میں صرف بعض مقامات کی
 شرح پر اکتفا کر کے درمیان میں چھوڑ دیا گیا اس زمانہ میں مجبوجو وحش اور انقباض ان
 مضامین سے ہوتا تھا عمر بھر یاد رہیگا بعض مقامات پر قلب کو بجد تکلیف ہوتی تھی چنانچہ
 اُس جزیں کہیں کہیں میں نے اُسکا ذکر ہی کیا ہے اور یہ بھی وجہ تھی اس شرح کے چھوڑ دینے
 کی اس واقعہ کو قریب سات سال کے ہو گئے کہ اپنے مسلک قدیم کی موافق پھر اُس طرف
 توجہ نہیں کی مگر ایام حاضرہ میں قلب پر دفعۃً وارد ہوا کہ شیخ محدوح الصدر کے کلام کی شرح
 جس غرض سے کی جاتی تھی کہ لوگ نہ خود ضلالت میں واقع ہوں نہ شیخ کی تفصیل کریں یہ
 غرض کو تفصیلاً اُس شرح ہی سے حاصل ہوتی جو کہ مکمل نہیں ہوئی مگر اجمالاً ایک دوسرے

طریق سے بھی حاصل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ خود شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کئے جاویں جو ان اقوال موہمہ کے مضاد و معارض ہیں اور چونکہ قابل واحد کے کلام میں (جبکہ و عاقل ہو مخصوص جبکہ عالم اور متدین اور صاحب کمال بھی ہو) تعارض خلاف اصل ہے اور تطابق کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو اقوال ظاہرۃ الدلالة و مقطوعۃ الصحتہ کو اقوال محتملۃ الدلالة و موہمۃ البطلان کی طرف راجع کیا جاوے یا بالعکس اور ظاہر ہے کہ شق اول عقلاً و نقلاً مردود ہے پس ثانی قبول کیلئے متعین ہوگی بلکہ یہ طریق کہ شیخ ہی کے کلام سے شیخ کا تبرہ اعتراضات سے کیا جاوے اُس غرض کے حصول میں حکم الالبیت اور ی بافیہ تفصیلاً سے بھی زیادہ النفع و اقویٰ ہے چنانچہ تضلیل جو کہ سوزنن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر پیدا ہوئی تھی اُسکا رفع اس طرح ہو جاوے گا کہ دوسرے اقوال اس سوزنن کے رافع ہیں اور ضلالت جو کہ حسن ظن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر سے پیدا ہوئی تھی اُسکا رفع اس طرح ہو جاوے گا کہ دوسرے اقوال ان اقوال کی دلالت کو مشتبہ کر دیں گے اور اگر ایک کو دوسرے کی طرف راجع بھی نہ کیا جاوے اور حیل بالتاریخ سے ہر ایک کے تقدم و تاخر کو محتمل کیا جاوے تب بھی غایت مافی الیاب اشتباہ کی حالت رہیگی جبکہ مقتضای احتیاط ہے اور ظاہر ہے کہ احتیاط یہی ہے کہ ایسے اقوال خلاف ظاہر سے نہ شیخ پر طعن ہو نہ احتجاج ہو بلکہ مقتضای اصول کا یہی ہے کہ ظاہر الصواب کو اصل اور ظاہر الخطار کو اُسکے تابع قرار دیا جاوے کما فی الحال لا قوم عن روح المعانی وقد قالوا اذا اختلفت کلام امام یوحذ منہ یا یوافق الادلۃ الظاہرۃ اھ بہر حال یہ جمع فریقین کو نافع اور حقیقت شریعت کی حفاظت اور حقوق اولیاء کی حفاظت کا جامع ہوگا اس وارد قلبی پر بھی غالباً مدت اقامت شریعیہ کی گزر گئی کچھ وقت کی کمی سے کچھ طبیعت کی سستی سے دفع الوقتی ہوتی رہی مگر جب تقاضا زیادہ ہوا بیتام خدا آج بیٹھ ہی گیا اور یہ سطر میں تہید کی لکھ لیں اللہ تعالیٰ اتمام مقصود میں فرماوے مقصود کے اطراف پر نظر کر کے ایک مقدمہ اور چار فصلیں اور ایک خاتمہ اس جزو کے تجویز کرتا ہوں مقدمہ میں بعض تنبیہات ضروریہ مختصرہ ہونگی فصل اول صوفیہ محققین کا مسلک اتباع علوم شریعت میں فصل دوم شیخ کے کمال پر اساطین

امت کی شہادت فصل سوم جماعت صوفیہ و علوم تصوف کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہئے۔ فصل چہارم میں شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کئے گئے ہیں جو ان اقوال موسومہ موحشہ کے معارض ہیں جو حضرت شیخ کی طرف نسبت ثابتہ یا غیر ثابتہ منسوب ہیں اور شیخ پر انکار و اعتراض کے منشا ہوئے ہیں گویا شیخ پر واقع ہونے والے اعتراضات کا جواب خود شیخ ہی کے اقوال سے ہو جاوے گا اور اصل مقصود تو صرف یہی اجوبہ ہیں مگر بعض بعض مقامات میں دوسرا جواب بھی زائد کر دئے گئے ہیں اور شاید شائو نا در کسی مقام پر ان ہی دوسرا جواب پر اکتفا کی ضرورت ہو جبکہ بہت ہی ظاہر اور واجب القبول ہوں اور ترتیب ان اجوبہ باقوال شیخ کی یہ ہوگی کہ اول اقوال اعتراضیہ کو بعنوان **اعتراض** ای عن الصواب یعنی البعد عنہ کہا ہو شان الاعتراض الباطل والارتیاب نقل کیا جاوے گا اسکے بعد اقوال جوابیہ کو بعنوان **اقترب** ای الی الصواب یعنی القرب منہ کہا ہو شان الحق من الجواب وارد کیا جاوے گا صرف پانچ عنوان جو بالکل وسط میں بدلے گئے ہیں مقتضی ذکر ہنالک حاکمہ اس احقر کا مسلک حضرت شیخ کے باب میں مقدمہ تنبیہ (الف) چونکہ اکثر مضامین رسالہ ہذا یواقیت سے لئے گئے ہیں اسکے حوالہ میں صرف جلد کا صفحہ یا باب لکھ دینے پر اکتفا کیا جاوے گا اور جو مضمون دوسری کتاب سے نقل ہو گا وہ ان اسکا نام بھی لکھ دیا جاوے گا تنبیہ (ب) اکثر جگہ عربی عبارات کا ترجمہ بھی بطور حال نہ کہ تحت اللفظ عام ناظرین کے لئے لکھ دیا گیا ہے تاہم استفادہ کاملہ اسی پر موقوف ہے کہ کسی عالم محقق سے اسکو سمجھ لیں اور اگر وہ بنا بر عدم مناسبت کے صلاحیت فہم کی نفی کر دے اس کا قول قبول کریں اور بعض عبارات جنکا اصل مقصود میں چند ان دخل نہ تھا بلا ترجمہ بھی لکھیں گئیں (ج) لطائف اتفاق سے ہے کہ رسالہ ہذا میں چار فصل ہیں اور ہر فصل میں پچیس مضامین اور گوتین چار مضمون دو دو فصل میں مکرر بھی آگئے ہیں مگر چونکہ ہر فصل میں جدا جدا مقصود پر دال ہیں اسلئے وہ تکرار بھی تغائر ہی ہے اور فصل چہارم کی مضامین میں پندرہ مباحث ذات و صفات کے متعلق ہیں اور اس سے نصف بعد حذف کسر

یعنی سات نبوت کے متعلق ہیں اور اس سے نصف بعد حذف کسر یعنی تین متفرق مسائل کے متعلق ہیں اور یہ ترتیب تنازل ہی ایک لطیفہ ہے (د) چونکہ مجموعہ مضامین فصول کا عدد نو ہے جیسا حرف ج میں مذکور ہوا ہے اسلئے رسالہ کا ایک مناسب لقب بھی تجویز کیا گیا صدر غزلی غریب یعنی خمر اور یا نسبت کیلئے یعنی الفاظ مجموعہ لبرون کے بوجہ اشتغال بر معانی مشابہ بالخمر فی التثیظ والتطریب کے گویا منسوب الی الخمر ہیں اور مناسبیت معنوی اس لقب کی رسالہ کے نام کی ساتھ بھی ظاہر ہے لا شتمالہ علی مادة الطرب وھا انا اشرع فی المقصود متوکل علی المعیود المسبوح۔

فصل اول - صوفیہ محققین کا سلسلہ اتباع شریعت میں

(ترجمہ) امام شعرانی رحمہ نے فرمایا۔ میں ایسے تمام لوگوں کو جو کہ اہل کشف کے کلام کے سمجھنے تک پہنچنے سے عاجز ہیں وصیت کرتا ہوں کہ وہ ظاہر کلام تکلمین کے ساتھ قائم رہیں اُس سے آگے تجاوز نہ کریں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اہل کشف کے عقائد تو ایسے امور پر مبنی ہیں جو مشاہدہ کے متعلق ہیں (اور مشاہدہ عام نہیں) اور غیر اہل کشف کے عقائد ایسے امور پر مبنی ہیں جن پر ایمان رکھتے ہیں (اور ایمان عام ہے) یہ ہے اُن کی میزان تمام اُن امور میں جنہیں کوئی نص قطعی وارد نہیں اور نفس اپنے

قال الشعرانی رحمہ صی کل من عجز عن الوصول الی تعقل کلام اہل الکشف ان یقف مع ظاہر کلام المتکلمین ولا یتعداہ الی ان قال وذلک لان عقائد اہل الکشف مبنیۃ علی امور تشہد و عقاید غیرہم مبنیۃ علی امور یؤمنون بها ہذا امیزانہم فی کل ما لم یرد فیہ نص قاطع والنفس تتجدد القوۃ فی اعتقاد ما علیہ الجہو دون ما علیہ اہل الکشف لقلبتہ سالکی طریقہم (ص ۱)

اندر ایسے امور کے اعتقاد میں قوت پاتا ہے جن پر جمہور ہوں اہل کشف کے اعتقاد میں قوت نہیں پاتا کیونکہ اُن کے طریق پر چلنے والے کم ہیں۔

۱۱ ایک اتفاقی لطیفہ یہی ہو گیا کہ تنبیہات مقدمہ کا عدد فصول کے عدد سے موافق ہو گیا ۱۲ منہ۔

(ع) وقال ايضاً معاذ الله ان
اخالف جمهور المتكلمين واعتقد
صحته كلام من خالفهم من بعض
اهل الكشف الغير المعصوم فان
في الحديث يدا الله مع الجماعة (ص)

کیونکہ حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ کا ہاتھ جماعت کے ساتھ ہے (اور متکلمین جماعت ہیں)
(ع) وقال ايضاً وكان شيخنا شيخ
الاسلام زكريا الانصاري رحمه الله
يقول لا يخلو كلام الاثمة عن ثلثة
احوال لانه امان بخلاف صريح الكتاب
والسنة فلهذا يجب اعتقاده جزماً
وما ان يخالف صريح الكتاب و
السنة فلهذا يحرم اعتقاده جزواً
اما ان لا يظهر لنا موافقته ولا مخالفته
فاحسن احواله الوقف اه (ص)

ہیں یا ان کی دلالت غامض ہے) سو اس کی حسن حالت توقف ہے (نہ قبول کرے نہ
رد کرے ساکت رہے اور علم حقیقت کو خدائے تعالیٰ کی سپرد کرے)

(ع) في الفتوحات كل حقيقة
على خلاف الشريعة زندقية باطله
تعليم الدين باب ثامن

(ع) وفيها ايضاً ما لنا طريق الى الله
الا على الوجه المشرع لا طريق لنا
الى الله الا ما شرعنا تعليم الدين

(ترجمہ) ان ہی کا ارشاد ہے میں
خدا کی پناہ مانگتا ہوں اس سے کہ جمہور
متکلمین کی مخالفت کروں اور ایسے غیر
معصوم اہل کشف کے کلام کی صحت کا
اعتقاد رکھوں جو ان کی مخالفت کرے

(ترجمہ) ان ہی کا قول ہے کہ ہمارے
شیخ یعنی شیخ زکریا انصاری رحمہ اللہ تعالیٰ
فرماتے تھے کہ مقتداؤں کا کلام تین حال سے
خالی نہیں کیونکہ یا تو صریح کتاب و سنت
کے موافق ہوگا تو اس کا اعتقاد تو یقیناً واجب
ہے اور یا صریح کتاب و سنت کے مخالف
ہوگا سو اس کا اعتقاد یقیناً حرام ہے یا
یا ہمکو نہ اس کا موافق ہونا ظاہر ہو اور نہ مخالف
ہونا (بلکہ یا تو کتاب و سنت اس سے مساکت

(ترجمہ) فتوحات میں (شیخ ابن

العربی رحمۃ اللہ کا قول) ہے کہ جو حقیقت

خلاف شریعت ہو وہ زندقہ باطلہ ہے

(ترجمہ) نیز فتوحات میں ہے کہ

ہمارے لئے اللہ تعالیٰ تک (پہنچنے کا)

کوئی رستہ نہیں بجز اس طریقہ کے جو شرع

باب ثامن

فرمایا ہے (مکرر فرمایا کہ) ہمارے لئے

اللہ تعالیٰ تک (پہنچنے کا) کوئی رستہ نہیں بجز اُسکے جسکو مشروع فرمایا

(ترجمہ) نیز فتوحات میں ہے کہ

جو شخص کہے کہ اس مقام میں کوئی رستہ

ہے اللہ تعالیٰ تک (پہنچنے کا) اس کی

شریعت کے خلاف تو اس شخص کا کہنا

جھوٹ ہے پس ایسے شیخ کا اقتدار نہ کرنا چاہئے جسکو ادب نہ ہو۔

(ترجمہ) حضرت یازید (سبطانی)

سے منقول ہے کہ اگر تم کسی شخص کو دیکھو

کہ اس قدر کراہتیں دیا گیا ہے کہ ہوا میں

اڑتا ہے تب بھی دھوکہ مت کھانا جب

تک کہ یہ نہ دیکھ لو کہ امر و نہی و حفظ حدود و

اداء شریعت میں اُسکو کس کیفیت پر پائے ہو

(ترجمہ) حضرت جنیدؒ نے ارشاد

فرمایا کہ تمام راہین بند ہیں تمام مخلوق پر

بجز اُس شخص کے جو رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کے قدم بقدم چلے۔

(ترجمہ) شیخ ابن العربیؒ کا ارشاد

ہے جو شخص میزان شریعت کو ایک

لحظہ بھی اپنے ہاتھ سے پھینک دے گا وہ ہلاک ہو جائیگا۔

(ترجمہ) نیز ابن العربیؒ نے باب

چار سو چھتر میں فرمایا کہ اس مقام میں کچھ

علوم ہیں جو حق تعالیٰ کے متعلق ہیں کہ وہ

(ع) وفيها ايضا فمن قال ان ثم طريقا

الى الله تعالى خلاف ما شرع فقوله

زور فلا يقتدى بشيخ لا ادب له

(تعليم الدين باب ثامن)

جھوٹ ہے پس ایسے شیخ کا اقتدار نہ کرنا چاہئے جسکو ادب نہ ہو۔

(ع) عن ابی یزید لو نظرتم الى جبل

اعطى من الكرامات حتى يرتقى في الهواء

فلا تغتروا به حتى تنظرونها كيف

تجدونها عند الامر والنهي وحفظ

الحدود واداء الشريعة۔ (تعليم

الدين باب ثامن)

(ع) قال جنيد الطرق كلها

مسدودة على الخلق الا من اقتفى

اثر رسول الله صلى الله عليه وسلم

(تعليم الدين باب ثامن)

(ع) قال ابن العربي كل من عصى

میزان الشریعت من یدہ لحظہ تہلک

لحظہ بھی اپنے ہاتھ سے پھینک دے گا وہ ہلاک ہو جائیگا۔

(ع) قال ابن العربي في الباب السادس

والسبعين والاربعمائة ثم علوم بالله

تعلم ولا يجوز اعتقادها ولا النطق

ولا تجری علی لسان عبد مخصوص
الا عند غلبۃ حالہ فیجہد حالہ
وبعدہ کالسكران واذا صحی اذهب
الحمایۃ (فصل رابع ص ۲۵)

معلوم ہوتے ہیں مگر نہ اُن کا اعتقاد
جائز ہے (کیونکہ ان پر کوئی دلیل
شرعی قائم نہیں) اور نہ اُن کا تکلم
جائز ہے کیونکہ سامعین کیلئے موجب

فتنہ ہے) اور وہ کسی مخصوص بندہ کے زبان پر بھی جاری نہیں ہوتے بجز غلبہ حال کے
وقت کے سوا اسکا (یہ غلبہ) حال (گناہ سے) اسکی حفاظت کرتا ہے (کیونکہ غلبہ حال
کے وقت مکلف نہیں رہتا) اور وہ صاحبِ کرم کی طرح معذور ہوتا ہے اور جب (اس

حالت سے) اُسکو افاقہ ہو جاتا ہے تو وہ حفاظت جاتی رہتی ہے (اب اعتقاد یا
نطق سے گنہگار ہوگا) **ف** اس قول میں تصریح ہے غیر شریعت کے حجت ہونے کی
(ترجمہ) نیز فتوحات کے باب

(ع ۱) وقال فی الباب الثانی والثلاثین
وثلاثاً من الفتوحات من اراد
الدخول الی فہم غوامض الشریعة
وحل مشكلات علوم التوحید
فلیرک ما یحکم بہ عقلہ و رأیہ
ویقدم بین ید یدہ شرع رہب الخ۔

(فصل رابع ص ۲۶)

امر صریح ہے شریعت کی تقدیم کا اپنی رائے پر آگے کشف پر تقدیم ہے۔

(ترجمہ) نیز شیخ نے فرمایا کہ جاننا
چاہئے کہ تقدیم کشف کی نص پر ہمارے
نزدیک محض باطل ہے کیونکہ اہل کشف
کو کثرت سے اشتباہ ہو جاتا ہے ورنہ
کشف صحیح (خالی از اشتباہ) ہمیشہ
ظاہر شریعت ہی کے موافق ہوتا ہے

(ع ۲) قال (ابن العربی) واعلم ان
تقدیم الکشف علی النص لیس بشی
عندنا لکثرة اللبس علی اہلہ والہ
فالكشف الصیح لا یأتی قط الا موافقا
لظاہر الشریعة فمن قدم کشفہ
علی النص فقد خرج من الانظام

فی مسلک اہل اللہ وحق بلا خسرین
اعمالاً (فصل رابع ص ۱۱)

(تو جو کشف شریعت کے خلاف
ہو وہ خود غلط ہوگا) پس جو شخص اپنے

کشف کو شرع پر مقدم کرے وہ جماعت اہل شر میں شامل ہونے سے خارج ہو جائے گا
اور ان لوگوں میں لمجا و یگا جو اعمال کے اعتبار سے سراسر خسارہ میں ہیں قاتل ہیں
امر صریح ہے شریعت کی تقدیم کا کشف پر جیسے اوپر عقل پر تقدیم تھی۔

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے

باب ایک سو چھپا اسی میں فرمایا کہ جاننا

چاہئے کہ میزان شرع کی جو کہ دنیا میں

موجود ہے وہی شریعت ہے جو علماء

کے ہاتھ میں ہے پس جب کبھی کوئی ولی

شرع کی میزان مذکورہ سے عقل تکلیف

کے ہوتے ہوئے خارج ہوگا اس پر اعتراض

واجب ہوگا پھر اگر اسپر اسکا کوئی حال

غالب ہوگا تو ہم اسکے حال کو اسکے لئے

مسلم رکھیں گے اور اسپر اعتراض نہ کریں گے

کیونکہ اہل عقل میں کوئی ایسا شخص نہیں

جو اسپر اس کا اتباع کرے (اور اعتراض

اس مصالحت سے ہوتا کہ اسکا کوئی اتباع

نہ کرنے لگے پس جب اسکا احتمال نہیں

تو اعتراض کی کوئی ضرورت نہیں) پھر

اگر وہ ایسے امر کو ظاہر کرے جو ظاہر شرع

میں حد کے لئے موجب ہو اور وہ امر حاکم

کے نزدیک ثابت بھی ہو جاوے تو اسپر

(ع ۱۱) قال فی الباب الخامس و

الثمانین و ما قد من الفتوحات اعلم

ان میزان الشرع الموضوع في الارض

هي ما يابى العلماء من الشريعة

فهي ما خرج ولي عن میزان الشرع

المذكورة مع وجود عقل لتكليف

وجب الاكثار عليه فان غلب عليه

حاله سلمنا له حاله ولا ننكر عليه لعدم

من يتبعه على ذلك من اهل العقول

فان ظهر بامر لوجب حدا في ظاهر

الشرع ثابت عند المحاكم اقيم عليه

الحكم ولا بد ولا يصح من اقامته

الحكم عليه قوله انا كاهل يد اراذ

المواخذة لم تسقط عن اهل يد في

الدنيا وانما سقطت عنهم في الدار

الآخرة على ان العبد ولو قيل له

افعل ما شئت فقد غفرت لك

فهو عاص في الشرع اذ المغفرة لا تكون

الا عن ذنب ولد لك قال فقد
غفرت لك ولم يقل سقطت عنك
الحدود فالحاكم الذي يقيم عليه
هذا الحد التعزير ما جود۔

(فصل ۲ ص ۲۶)

وناد في الكبريت الاحمر قال الشيخ
وهي بعينها واقعة الخارج (ص ۱۲۵)
على هامش البواقيت ج ۱)

حداً لم کجا دے گی اور ضرور ایسا کیا جاوے گا
اور اس پر حد قائم کرنے سے اس کا یہ دعویٰ مانع
نہ ہوگا کہ میں مثل اہل بدر کے ہوں (جنکے
لئے ارشاد ہوا تھا اعملوا ما شئتم فقد
غفرت لکم) کیونکہ اہل بدر سے بھی مواخذہ
دنیا میں ساقط نہیں ہوا صرف آخرت
میں اُن سے مواخذہ ساقط ہو گیا تھا اور
وہ بھی نص سے اور اس مدعی کے پاس تو

کوئی نص بھی نہیں) علاوہ یہ ہے کہ اگر سبذہ سے (بالفرض) یہ بھی کہہ دیا جاوے کہ تو جو
چاہے کر میں نے تیری مغفرت کر دی (جیسا کہ اہل بدر سے کہہ دیا تھا) تب بھی وہ ثبوت
میں گنہگار ہے کیونکہ مغفرت تو گناہ کے بعد ہوا کرتی ہے اور اسی لئے اہل بدر کے لئے
قد غفرت لکم فرمایا گیا اور یوں نہیں کہا کہ میں نے تجھ سے حدود (شرعیہ) کو ساقط کر دیا
پس جو حاکم اس شخص پر حد اور تعزیر کو قائم کرے گا اس کو اجر بلیگا اور کبریت احمر میں حضرت
شیخ سے اتنا اور زائد نقل کیا کہ حسین ابن منصور علاج کا بعینہ ہی واقعہ ہوا (کہ اُن سے
ایک امر ظاہر شرع کے خلاف ثابت ہوا اور عذر ثابت نہیں ہوا حاکم نے تعزیر جاری کی)
(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب

(علا) قال فی الباب السادس و
الرابعین وما یتین من الفتوحات
ایاک ان ترمی میزان الشرع من بدلك
فی العلم الرسمي بل بادرالی العمل بكل
ما حکم به وان فہمت منه خلاف
ما یرسم الناس عما یحول بینک و بین
امضاء ظاہر الحکم به فلا تعول علیہ
فانہ نکر الہی بصورۃ علم الہی۔

دو سو چالیس میں فرمایا کہ علم ظاہری میں
میزان شرع کو اپنے ہاتھ سے ہرگز مت
چھوڑنا بلکہ (علم ظاہر کے اعتبار سے)
شرع جو حکم کرے اس پر عمل کر نیکی طرف فوراً
مبادرت کرنا اگرچہ تمہارے فہم میں لوگوں
کے فہم کے خلاف کوئی ایسی بات آجاوے
جو تمہارے اور ظاہری حکم کے جاری نہیں

من حیث لا تشع (فصل ۲ ص ۲۶)

ہوئے) پر اعتماد کرنا کیونکہ وہ (تمہارا سمجھا ہوا) ایک ابتلا الہی ہے بصورت علم الہی اس طرح سے کہ تم کو خبر ہی نہیں ہوتی۔

(معا) قال ابن العربی رحمہ اللہ واذا ورد علی احد من اهل الکشف وارد الہی یحل لہ ما ثبت تحریم فی نفس الامر من الشرع المحمدی وجب علیہ جزماً ترک هذا الوارد لانه تلویس فی جب علیہ الرجوع الی حکم الشرع الثابت وقد ثبت عند اهل الکشف جامعاً انہ لا تحلیل ولا تحریم لاحد بعد انقطاع الرسالۃ والنبوة واطال فی ذلک ثم قال فتقطنوا یا اخواننا وتحفظوا من غوائل الکشف فقد نصحتکم ووفیت الاموال واجب علی فی النصہ واللہ اعلم (کبریٰ احمر علی ہامش البواقیت ج ۱ ص ۱۱)

لو اور کشف کی خرابیوں سے (جو کہ احیانا واقع ہو جاتی ہیں) اپنی بہت حفاظت کرو پس میں تمہاری خیر خواہی کر چکا اور خیر خواہی کا حق واجب پورا ادا کر چکا ہوں ہمیں نہایت توضیح کے ساتھ رسالت و نبوت کے انقطاع کی بھی تصریح ہے پس شیخ سے جو بقا نبوت کا قول منقول ہے بالیقین مآول اور اصطلاح مستحدث پر محمول ہے اس کی بحث آگے ۱۸ میں آویگی وہاں مکرر اس عبارت کو دیکھ لیجئے۔

(۱۷) قال علیہ السلام یعلم الشرعۃ فان الشرعۃ ہی سفینتک التی اذا انخرقت

حائل ہو جاوے تب بھی اُس (اپنی سمجھے

ہوئے) پر اعتماد کرنا کیونکہ وہ (تمہارا سمجھا ہوا) ایک ابتلا الہی ہے بصورت علم

(ترجمہ) شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب کسی صاحب کشف پر کوئی ایسا وارد الہی وارد ہو جو اسے لئے ایسے امر کو حلال کہے جسکی حرمت شرعی محمدی میں ثابت ہو چکی ہو تو اُس شخص پر اُس وارد کا ترک کر دینا (اور اس پر عمل نہ کرنا) جزا واجب ہے کیونکہ وہ تلویس ہے اور اس پر حکم شرعی کی طرف جو ثابت ہے رجوع کرنا واجب ہے اور یہ بات تمام اہل کشف کے نزدیک ثابت ہے کہ بعد انقطاع رسالۃ ونبوة تحلیل و تحریم کا حق کسی کو نہیں ہے اور اس مضمون کو بہت طویل کر کے بیان کیا ہے پھر فرمایا ہے کہ اے ہمارے بھائیو خوب ہوشیاری سے کام

لو اور کشف کی خرابیوں سے (جو کہ احیانا واقع ہو جاتی ہیں) اپنی بہت حفاظت کرو پس میں تمہاری خیر خواہی کر چکا اور خیر خواہی کا حق واجب پورا ادا کر چکا ہوں ہمیں نہایت توضیح کے ساتھ رسالت و نبوت کے انقطاع کی بھی تصریح ہے پس شیخ سے جو بقا نبوت کا قول منقول ہے بالیقین مآول اور اصطلاح مستحدث پر محمول ہے اس کی بحث آگے ۱۸ میں آویگی وہاں مکرر اس عبارت کو دیکھ لیجئے۔

(ترجمہ) شیخ نے فرمایا علم شریعت کو لازم پکڑو کیونکہ شریعت ہی تمہاری وہ

هَلَكَتْ وَهَلَكَ جَمِيعٌ مِنْ فِيهَا وَأَنْتَ
مَسْئُولٌ عَنْ إِقَامَةِ حُدُودِ اللَّهِ فِي
رِعْيَتِكَ الْخَارِجَةِ عَنْكَ وَالْمُاخِلَةِ
فِيكَ وَلَا تَعْرِفُ إِقَامَةَ الْحُدُودِ
عَلَيْهَا إِلَّا بِمَعْرِفَةِ شَرْعِ رَبِّكَ (كِبَرِيَّتِ
أَحْمَرُ عَلَى هَامِشِ الْيَوَاقِيْتِ ج ۲ ص ۱۸۶)

بھی جو تمھارے اندر داخل ہے اور اُس رعیت پر حدود کے قائم کرنے کا طریقہ بدون معرفت
شرع ربانی کے پہچان نہیں سکتے۔

(۱۸۱) كَانَ (الْجَنِيْدُ ر) يَقُوْلُ عَلَيْنَا
هَذَا مَشِيْدٌ بِالْكِتَابِ وَالسَّنَةِ (مَبْحَثِ
ثَامِنٍ وَارْبَعُوْنَ ج ۲ ص ۹۳)

(۱۸۲) وَكَانَ يَقُوْلُ الْيَزِيْدُ اِذَا رَأَيْتُمْ
شَخْصًا مَتَرِيْعًا فِي الرِّهَاءِ فَلَا تَلْتَقُوا
الْبِدَا اِلَّا اَنْ رَأَيْتُمُوهُ مَقِيْدًا اِبَالِ الْكِتَابِ
وَالسَّنَةِ (مَبْحَثِ ثَامِنٍ وَارْبَعُوْنَ ج ۲ ص ۹۳)
کا پابند نہ دیکھ لو۔

(۱۹۱) وَكَانَ يَقُوْلُ الطَّرِيقُ مَسْدُوْرَةً
عَلَى الْخَلْقِ اِلَّا عَلَى الْمُقْتَفِيْنَ اَثَارَ رَسُوْلٍ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (مَبْحَثِ
ثَامِنٍ وَارْبَعُوْنَ ج ۲ ص ۹۴)

(۲۰۴) وَكَانَ يَقُوْلُ لَوْ كُنْتُ حَاكِمًا
لَضَرَبْتُ عَنْقَ مَنْ سَمِعَنِي يَقُوْلُ لَا
مَوْجُوْدَ اِلَّا اللَّهُ اَوْ لَيْسَ لِي فَعْلٌ مَعَ اللَّهِ

کشتی ہے کہ جب اُس میں رخنہ پڑ جاوے
تو تم بھی ہلاک ہو گے اور جتنے بھی اُس میں
سوار ہیں وہ سب ہلاک ہونگے اور تم سے
اپنی رعیت میں حدودِ اللہ کے قائم کرنے
کے متعلق باز پرس ہونے والی ہے اُس
رعیت میں بھی جو تم سے خارج ہے اور اُس میں

(ترجمہ) حضرت جنیدؒ فرماتے تھے
کہ ہمارا یہ علم کتاب و سنت سے مویذ کیا گیا ہے
(خواہ بلا واسطہ خواہ بواسطہ اجماع
و قیاس کے)

(ترجمہ) نیز حضرت جنیدؒ فرماتے
تھے کہ اگر تم کسی شخص کو ہو امیں چار زانو
بیٹھا ہو اور بکھو تو تم اس کی طرف التفات
مت کرو جب تک کہ اس کو کتاب و سنت

(ترجمہ) نیز حضرت جنیدؒ فرماتے
تھے کہ تمام رستے مخلوق پر بند ہیں مگر
ان لوگوں پر (بند نہیں) جو رسول اللہ ﷺ
علیہ وسلم کے آثار کا اتباع کرتے ہیں۔

(ترجمہ) نیز حضرت جنیدؒ فرماتے
تھے اگر میں حاکم ہوتا تو ایسے شخص کی گونج
مارتا جو یوں کہتا کہ لا مَوْجُوْدَ اِلَّا اللَّهُ یا

لان ظاہر علامہ نفی غیر اللہ و ہد
احکام التکالیف کلاھا (مبحث
ثامن واربعون ج ۲ ص ۹۷)

لا قاعلا لا اشترکینونکہ ظاہر کلام اس کا
غیر اشترکی نفی (علی الاطلاق) اور تمام
احکام تکلیفیہ کا ہدم ہے (کیونکہ حب کوئی
وجود اور فاعل ہی نہیں تو احکام کا مکلف کون ہوگا اور لفظ ظاہر سے اس پر دلالت ہے
کہ اگر یہ مراد نہ ہو بلکہ بدرجہ استقلال نفی کرتا ہو تو مستکر نہیں)

(۲) قال الشرائع اعلم رحمك
الله ان حقيقة الصوفي فقيه عمل
بعلمه لا غير فاورثه الله تعالى
بعلمه الاطلاع على دقائق الشريعة
واسرارها حتى صار احدهم مجتهدا
في الطريق والاسرار كما هو شأن الائمة
المجتهدين في الفروع الشرعية ولله
شعروا في الطريق واجبات ومحرمات
ومندوبات ومكروهات وخلاف
الاولى زائد اعلى ما صرح به بالشرعية
كما استنبط المجتهدون نظير ذلك
وقال بعدا سطر ثم ما اختص به الصوفية
عن غيرهم علمهم بالطريق الموصلة
لهم الى العمل بالكتاب والسنة الخ
(ص ۹۷ ج ۲ مبحث ثامن واربعون)

(ترجمہ) امام شمرانی نے فرمایا
کہ صوفی کی حقیقت صرف یہ ہے کہ وہ
ایک فقیہ ہے جس نے اپنے علم پر عمل
کیا اور کچھ نہیں پس اللہ تعالیٰ نے اس
کی بدولت اس کو دقائق و اسرار شریعت
پر اطلاع عطا فرمادی یہاں تک کہ انہیں
بعضے طریق و اسرار میں مجتہد ہو گئے جیسے
فروع شرعیہ میں ائمہ مجتہدین کی شان
ہے اور اسی لئے ان حضرات نے طریق
میں واجبات و محرمات و مندوبات و
مکروہات و خلاف اولیٰ کو جو کہ تصریح شریعت
کے علاوہ ہیں تجویز کیا جیسا کہ مجتہدین نے
اسکے نظائر مستنبط کئے ہیں اور چند سطر
کے بعد ان کا ارشاد ہے کہ بنجلہ ان امور کے
جن میں صوفیہ اپنے غیروں سے مختص

ممتاز ہیں ان کا علم ہے ایسے طریق کے ساتھ جو ان کو کتاب و سنت پر عمل کرنے کی طرف
رہبری کرے (مثلاً ظاہری عالم تو زہد کا امر کریگا اور تدبیرہ بتلاوے گا اور صوفی اس کا طریق
بتلاوے گا کہ اذکار و مراقبات کی کثرت کرو۔ بہر حال مقصود صوفی کا یہی وہی عمل بالکتاب

والسنتہ ہے)

(۲۲) قال لشعرانی والحق ان الاشتغال
بالفقه ليس هو بيطالة انما هو اساس
للطريق فان من شان اهل الطريق
ان يكون جميع حركاتهم وسكناتهم
محركة على الكتاب والسنة ولا يعرف
ذلك الا بالتبحر في علم الحديث والفقه
والتفسير (ص ۹۷) بحث ثامن واربعتون
(۲۳) قال لشعرانی وقد كان سيك
ابراهيم الدسوقي رحمه الله يقول
لو ان الفقيه اتى العبادات المأمورة
الشرعية بغير علة كما امره الله تعالى
لا ستغنى عن الشيئ لكن اتى العبادات
بعلل وامراض فلذلك احتاج الى
طبيب يداوئها حتى يحصل له الشفاء
ومن ههنا استغنى التابعون عن الخلوة
والرياضة كما عليه تلامذة الاشباح
ولم ينقل عن احد منهم انه دون شيئاً
علاج الامراض الباطنة لعدمها في
عصرهم او قلتها جدا حتى لا تكاد توجد
فكان معظم اجتهادهم انما هو في
جمع احاديث الشريعة والمطابقة

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا اور
حق یہ ہے کہ فقہ میں مشغول ہونا فضول
نہیں ہے وہ تو طریق کا اساس ہے
اسلئے کہ اہل طریق کی شان یہ ہے کہ انکی
جميع حرکات و سکنات کتاب و سنت
پر ہمار ہوں اور یہ بدون تبحر علم حدیث
وفقہ و تفسیر کے معلوم ہوتا نہیں۔
(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا کہ
حضرت ابراہیم دسوقی فرمایا کرتے تھے
کہ اگر فقیہ عبادات و مامورات شرعیہ
کو بغیر کسی خرابی کے موافق امر الہی کی بجالاتا
تو وہ شیخ سے مستغنی رہتا کیونکہ مقصود
حاصل تھا) لیکن اُس نے عبادات کو
علل و امراض (باطنی) کی ساتھ ادا کیا
اسلئے وہ ایسے طبیب کا محتاج ہوا جو
اسکی دوا کرے یہاں تک کہ اسکو شفا حاصل
ہو اور اسی لئے تابعین خلوت و ریاضت
سے مستغنی رہے جس طور پر شیوخ کے
مردین کرتے ہیں اور ان حضرات میں
کسی سے منقول نہیں کہ اُس نے امراض
باطنہ کے معالجہ میں کچھ مدد کیا ہو کیونکہ

بینہا وہین الکتاب العزیز و هذا اہم
 یقین من اشتغالہم بعلاج امراض
 لعہا لا توحید الی ان قال و جمیع من
 شطر عن ظاہر الشریعۃ انما ہو دخیل
 فیہم او غلب علیہ حال او کان مبتدئا
 فی الطریق و اما الکاملون کالجندی و
 اضراب فطریقہم محرقة علی الادب
 تحری الذہب اذہم حماۃ الدین رضی اللہ
 تعالیٰ عنہم اجمعین (ص ۲۰ بحث
 ثامن و اربعون)

یہ امراض اُن کے زمانہ میں یا معدوم
 تھے یا اس قدر قلیل تھے کہ قریب معدوم
 کے تھے اس لئے انکی بڑی کوشش عادیث
 کے جمع کرنے میں اور اُن کے اور قرآن مجید کے
 درمیان مطابقت کرنے میں ہوتی تھی اور
 یہ بالیقین اس سے زیادہ اہم تھا کہ وہ ایسے
 امراض کے علاج میں مشغول ہوتے جنکا شفاء
 وجود بھی نہ ہوتا (یعنی اُنکو تو آئندہ ان امراض
 کے وجود کا علم نہ تھا) آگے چلکر کہا ہے کہ جو
 شخص بھی ظاہر شریعت سے تجاوز کرتا ہو
 وہ یا تو اُن میں خواہ مخواہ داخل ہو گیا ہے اور یا اسپر کوئی حال غالب ہو گیا ہے اور یا طریق
 میں مبتدی ہے باقی جو کامل ہیں جیسے حضرت جنیدؒ اور ان کے امثال اُن کا طریق سراسر
 ادب پر ہوا ہوتا ہے کیونکہ یہ حضرات حاسیان دین ہیں اللہ تعالیٰ ان سے راضی رہے۔
 (ترجمہ) حضرت جنیدؒ سے ایسی
 قوم کی نسبت سوال کیا گیا جو تکالیف
 یعنی احکام شرعیہ کے اسقاط کے قائل
 ہیں اور کہتے ہیں کہ تکالیف شرعیہ صول
 کے وسائل تھے اور ہم واصل ہو گئے (اب
 انکی کیا ضرورت رہی) انھوں نے فرمایا
 کہ واصل ہونے کے دعوے میں تو وہ سچے
 ہیں مگر جہنم واصل ہیں اور جو شخص چوری
 اور زنا کرتا ہو وہ ایسے شخص سے اچھا ہی
 جسکا یہ اعتقاد ہوا اور اگر میں ہزار برس تک

(مکتا) وقد سئل لقاسم الجندی
 عن قوم یقولون باسقاط التکالیف و
 یرسمون ان التکالیف انما کانت وسیلۃ
 الی الوصول وقد وصلنا فقال صدقا
 فی الوصول و لکن الی سفر الذی
 یرق و یرنی خیر ممن یعتقد ذلک
 و لو انی لقیبت الف عام ما نقصت
 من اورادی شیئا الا یعذر شرعی ما
 (ص ۲۱ بحث سادس و عشرون)
 وقال الشرائی قبل ذلک و قول بعض

العارفين ان السالك يصل الى
مقام يرتفع عنه التكليف مراده
بهذا التكليف ذهاب كلفة
العبادة فلا يصير عمل منها بل ربما
تلاذذ بفعل ما كانت نفسه تقصع
لفعله قبل ذلك (ص ۱۵)

زندہ رہوں تو بدون عذر شرعی کے
اپنے اور آدمی میں بھی ذرہ برابر کمی نہ کروں
(اور احکام تو بڑی چیز ہیں) اور امام
شرعی نے اس کے قبل فرمایا ہے کہ بعض
عارفین کا جو یہ قول ہے کہ سالك ایسے
مقام پر پہنچ جاتا ہے کہ اس سے تکلیف

مرقع ہو جاتی ہے سو مراد ان کی اس تکلیف سے (تکلیف شرعی نہیں بلکہ مراد
ان کی) کلفت عبادت کا مرقع ہو جانا ہے یعنی وہ عبادت سے ملول نہیں ہوتا بلکہ
بعض اوقات ایسے کام کے کرنے سے متلذذ ہوتا ہے جس کے کرنے سے اس کے قبل اس کا
نفس صعوبت پاتا تھا۔

(۱۵) قال الشيخ محي الدين في الباب
الثالث والسبعين من الجواب السابع
والخمسين وقد قررنا التكفير مع علماء
عصرنا ونحن نعذرهم في ذلك لانه
ما قام عندهم دليل على صدق كل
واحد من هذه الطائفة وهم
مخاطبون بغلبة الظن وما اعتدوا
به قولهم لو صدقت القوم في كل
ما يدعوننا لدخل الخلل في الشريعة
فلذلك سدنا الباب قال الشيخ
محي الدين ونعم ما فعلوه ونحن نسلم
لهم ذلك ونصوبهم فيه ونحكم
لهم بالأجر التام على ذلك ولكن

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے تہذیب
باب ستاونویں جواب میں فرمایا ہے کہ
ہمارے لئے علماء عصر کے ساتھ واقعہ
تکفیر کا پیش آیا اور ہم ان کو اس باب
میں معذور قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے
نزدیک اس جماعت میں سے ہر ہر واحد
کے صادق ہونے کی کوئی دلیل قائم نہیں
ہوئی (تو وہ ہر ایک کو صادق کیسے
سمجھ لیں) اور ان کو (شریعت سے)
یہی خطاب ہے کہ غلبہ ظن پر عمل کریں
(اور ان کو غلبہ ظن اسی کا ہوا) اور غلبہ
ان کے عذروں کے انکا یہ مقولہ ہے کہ
اگر ہم اس جماعت کی تمام دعویوں میں

اذالم یقطعوا بان ذلك الولى مخطئ
فی مخالفتهم فان قطعوا بخطاه فلا عذر
لهم فان اقل الاحوال ان یزول الاولیاء
المذکورین منزلة اهل الكتاب
لا یصدقونهم ولا ینکذونهم اھ
ملخصاً (صفحہ ۲ مبحث سابع واربع)

تصدیق کرنے لگیں تو شریعت میں خلل واقع
ہو جاوے اسلئے ہم نے سد باب کر دیا حضرت
شیخ فرماتے ہیں کہ انھوں نے یہ کام خوب
کیا اور ہم اس فعل کو ان کے لئے مسلم رکھتے
ہیں اور آئیں انکی تصویب کرتے ہیں اور
ہمیں ان کے لئے اجر کامل کا حکم کرتے ہیں

لیکن اسی وقت جبکہ وہ علماء اس بات کا حکم قطعی نہ کریں کہ یہ ولی ان کے خلاف کرنے میں
خطا کا رہے (کیونکہ ان کے خلاف کرنے سے کسی نص قطعی کا خلاف لازم نہیں آتا جس پر قطعی
حکم خطا کا کیا جاسکے) اور اگر اسکی خطا کا قطعی حکم کریں تو پھر ان کے پاس (اس کا) کوئی عذر
نہیں (کہ ظن کی مخالفت پر حکم قطعی کر دیا) کیونکہ ادنیٰ حالت یہ ہے کہ اولیاء مذکورین کو اہل
کتاب ہی کے درجہ میں رکھیں کہ نہ ان کی تصدیق کریں نہ تکذیب کریں (جیسا کہ حدیث میں
آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اوپر جو تکفیر میں معذور قرار دیا ہے اس سے بھی مراد تکفیر ظنی ہے نہ کہ تکفیر
قطعی انکا قول بعد تلخیص ختم ہوا) **فت (۱)** اس سے زیادہ شریعت اور اہل شریعت کی کیا
عظمت اور رعایت ہوگی کہ وہ انکی تکفیر کرتے ہیں اور یہ انکو معذور بلکہ باجر تمام ماجور کہہ رہے
ہیں اور ان کے فتویٰ کو تسلیم اور ان کے فعل کی تصویب کر رہے ہیں محض اس وجہ سے کہ
منشأ ان کے اس حکم کا شریعت کی حفاظت ہے اور اسی حفاظت کی ضرورت سے یہ شرع
رکائی کہ حکم ظنی کو قطعی نہ بنادیں ورنہ یہ خود حفاظت کے خلاف ہے **فت (۲)** تعلیم الدین
باب ششم میں ہے کہ اس باب میں ہزاروں ارشادات بزرگوں کے مذکور ہیں کہ انتہا تک لکھا جاوے
قشیرہ میں حضرت ذوالنون مصری و سمری سقلی و ابوسلیمان احمد ابن ابی الحارثی ابو
حفص حداد و ابو عثمان ولوری و ابوسعید خزازی و اور دوسری کتابوں میں بھی مثل دلیل
العارفین حضرت خواجہ معین الدین چشتی رح و مکتوبات قدوسیہ حضرت قطب العالم شیخ عبدالقدوس
گنگوہی و قوت القلوب ابوطالب علی وغیرہ یہ مضمون نہایت استحکام کے ساتھ مذکور و منقول ہے
فصل دوم شیخ ابن العربی کے کمال پر اساطین امت کی شہادت ۔

(علہ) کان الشیخ محمد الدین الفیروز آبادی صاحب القاموس فی اللغة يقول لم يبلغنا عن احد من القوم انه بلغ في علم الشريعة والحقيقة ما بلغ الشيخ محی الدین ابداء کان يعتقد غایة الاعتقاد وينكر على من انكر عليه يقول لم تزل الناس منكبين على الاعتقاد في الشيخ وعلى كتابته مؤلفاته بحال الذی فی حیاته وبعد وفاته الى ان قال الذی اقولہ والتحقيق وادین الله تعالى بیان الشیخ محی الدین کان شیخ الطريقة حالاً وعلماً وامام التحقيق حقيقة ورسماً و محیی علوم العارفين فعلاً واسماً والآخر ما قال واطال (فصل اول ص ۷۰)

وقال وبالحملۃ فما انكر على الشيخ الا بعض الفقهاء القرا الذین لاحظ لهم فی مشرب المحققین واما جمهور العلماء والصوفیة فقد اقرروا بانہ امام اهل التحقيق والتوحيد وانه فی العلوم الظاہیة فرید وحید (فصل اول ص ۷۱)

(ترجمہ) شیخ محمد الدین فیروز آبادی صاحب قاموس کہتے تھے ہم کو قوم میں سے کسی کے متعلق یہ روایت نہیں پہونچی کہ کوئی شخص کبھی علم شریعت و حقیقت میں اس درجہ کو پہونچا ہو جس درجہ کو شیخ محی الدین پہونچے ہیں اور وہ شیخ کے غایت درجہ کے معتقد تھے اور جو شخص شیخ پر نیکر رکھتا ہو وہ اس پر نیکر کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہمیشہ سے لوگ شیخ کے ساتھ عقیدت رکھنے پر اور ان کے مؤلفات کو آپ زمر سے لکھنے پر غایت درجہ متوجہ رہے انکی حیات میں بھی اور انکی وفات کے بعد بھی اور اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا کہ جس امر کا میں قایل ہوں اور اس کو محقق سمجھتا ہوں اور اس کے موافق اللہ تعالیٰ کیسے معاملہ رکھتا ہوں وہ یہ ہے کہ شیخ محی الدین شیخ طریقہ تھے حالاً بھی اور علماً بھی اور امام اہل تحقیق تھے حقیقت بھی اور ظاہراً بھی اور علوم عارفین کے احیاء کرنے والے تھے فعلاً بھی اور لفظاً بھی اسی طرح کا بہت طویل مضمون فرمایا اور انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ حاصل کلام

یہ ہے کہ شیخ پر صرف بعض ایسے فقہاء خشک نے نیکر کیا ہے جنکو محققین کے مشرب سے کچھ بہرہ نہ تھا باقی جمہور علماء اور صوفیہ نے تو اس کا اقرار کیا ہے کہ وہ اہل تحقیق و توحید کے امام ہیں اور علوم ظاہرہ میں یکتا و یگانہ ہیں۔

(ع) قال الشيخ السراج الدين الخزوني
شيخ الاسلام بالشام اياكم ولا تكار على
شي من كلام الشيخ محي الدين فان محم
الاولياء مسمومة وهلاك ادیان مبغضهم
معلومة ومن ابغضهم تنصروا مات على
ذلك ومن اطلق لسانه فيهم بالسب
ابتلاه الله بعت القلب (فصل اول)

(ترجمہ) شیخ سراج الدین مخزومی
جو شام میں شیخ الاسلام تھے فرماتے تھے
کہ اپنے کو شیخ محی الدین کے کلام پر (معاندانہ)
نکیر کرنے سے بہت بچنا کیونکہ اولیاء کے
گوشت زہر آلود ہیں (تو اُن کی غیبت کر کے
اُن کا گوشت کھانا حلال ہے) اور اُن
سے بغض رکھنے والے کے دین کا برباد

ہو جانا ایک مسلم بات ہے اور جو شخص اُن سے بغض رکھتا ہے وہ نصرانی ہو کر مرتا ہے اور
جو شخص اُن کی شان میں گستاخی کے ساتھ زبان درازی کرتا ہے اللہ تعالیٰ اُس کو موت قلب
میں مبتلا کرتا ہے۔

(ع) ومن اثنى عليه ايضا الشيخ
كمال الدين الزملكاني رحمه الله وكان
من اجل علماء الشام (فصل اول من)
(ع) وكذلك الشيخ قطب الدين الجوزي
وقيل له لما رجع من الشام الى بلاده
كيف وجدت الشيخ محي الدين فقال
وجدته في العلم والزهد والمعارف
بجرازا خرا لا ساحل له (فصل اول من)
میں اور معارف میں ایک دریائے زخا زنا پیدا کیا۔

(ترجمہ) اور منجملہ شیخ کے ثنا خوانوں
کے کمال الدین زملکانی ہی ہیں اور یہ اجل
علماء شام سے تھے۔

(ترجمہ) اور اسی طرح شیخ قطب الدین
حموی (اُن کے ثنا خواں تھے) اور جب یہ
شام سے اپنے وطن کو آئے تو اُن سے پوچھا
گیا کہ آپ نے شیخ محی الدین کو کس حال میں پایا
انھوں نے کہا کہ میں نے اُن کو علم میں اور زہد

(ترجمہ) اور منجملہ شیخ کے ثنا خواںوں
کے شیخ صلاح الدین صفدی نے بھی تاریخ
علماء مصر میں اُن کی ثنا کی ہے اور کہا ہے
کہ جو شخص علوم لدنیہ والوں کے کلام کو دیکھنا

(ع) ومن اثنى عليه الشيخ صلاح الدين
الصفدي في تاريخ علماء مصر وقال
من اراد ان ينظر الى كلام اهل العلوم
اللدنية فليتنظر في كتب الشيخ محي الدين

ابن عربی رحمہ اللہ تعالیٰ (فصل اول ص ۹)

(ع ۱) وسئل الحافظ ابو عبد اللہ الذہبی عن قول الشيخ محي الدين في كتابه الفصيح انه ما صنعته الا باذن من الحضرة النبوية فقال الحافظ ما اظن ان مثل هذا الشيخ يكذب اصلا مع ان الحافظ الذہبی كان من اشد المنكرين على الشيخ وعلى طائفة الصوفية هو وابن تيمية۔

(فصل اول ص ۹)

پر شدت کے ساتھ نکیر کرنے والوں میں ہیں یہ بھی اور ابن تیمیہ بھی۔

(ع ۲) ومن اثنى عليه الشيخ قطب الدين الشيرازي وكان يقول ان الشيخ محي الدين كان كاملا في العلوم الشرعية والحقيقية ولا يقدح فيه الا من لم يفهم كلامه ولم يؤمن به كما لا يقدح في كمال الانبياء عليهم الصلوة والسلام نسبتهم الى الجنون

(ترجمہ) اور منجملہ ان کے ثنا خواں کے شیخ قطب الدین شیرازی ہیں اور وہ کہا کرتے تھے شیخ محی الدین علوم شریعت و حقیقت میں کامل تھے اور ان کی شان میں وہی شخص جرح قبح کرتا ہے جو ان کے کلام کو نہیں سمجھتا اور (اس لئے) اسکی تصدیق نہیں کرتا (مگر یہ ان کے کمال میں قاذب نہیں جیسا

ع ۳) كما نقله عنه الحافظ ابن حجر في لسان الميزان ثم ذكر الحافظ اقول الخرين فيه اشوا عليه منهم ابن المديني ثم قال الحافظ بعد نقل قول كمال ابن الزمكا في الثناء عليه ما نصه واما ذكرت كلامه وكلام غيره من اهل الطريق لانهم اعزت بحقائق المقامات من غيرهم لدخول فيها وتحقيقهم بها وقا مخبرين عن عين اليقين ونعم ترجمته بقول له وبالحجة فكان كبير القدر من سادات القوم (رج ۵ ص ۲۱۵) في محمد بن علي بن محمد الحافتي ۱۲ منہ۔

ع ۴) المتوفى سنة ۷۵۰ ۱۲ منہ۔

چاہے وہ شیخ محی الدین کی کتابوں کو دیکھا کرے

(ترجمہ) حافظ ابو عبد اللہ ذہبی (صاحب اسماء الرجال) سے شیخ محی الدین کے اس قول کی نسبت جو انھوں نے اپنی کتاب فصوص میں کہا ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو حضرة بنو یہ کی اذن سے بنایا ہے پوچھا گیا انھوں نے فرمایا میں یہ گمان نہیں کرتا کہ ایسا شیخ جھوٹ کتاب حالانکہ حافظ ذہبی شیخ پر اور جماعت صوفیہ

والسحر علی لسان من لم یؤمن بهم
(فصل اول ص ۹)

حضرت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام
پر ایمان نہ لانے والوں کی زبان سے
انکو جنون و سحر کی طرف منسوب کیا جاتا ان حضرات کے کمال میں قایم نہیں۔

(۷) وكان الشيخ مؤيد الدين الخنجدی
يقول ما سمعنا بأحد من أهل الطريق
اطلع على ما اطلع عليه الشيخ محي الدين
(فصل اول ص ۹)

(ترجمہ) شیخ مؤید الدین خنجدی
فرماتے تھے کہ ہم نے کسی شخص کو اہل طریق
میں سے نہیں سنا کہ وہ اُن علوم پر مطلع
ہوا ہو جن پر شیخ محی الدین مطلع ہوئے ہیں۔
(ترجمہ) اور اسی طرح شیخ شہاب الدین
سہروردی فرماتے تھے (جیسا اوپر شیخ مؤید الدین
کا قول گذرا)۔

(۸) وكذلك كان يقول الشيخ شهاب الدين
السهروردي (فصل اول ص ۹)

(ترجمہ) اور اسی طرح (جیسا اوپر
گذرا) شیخ کمال الدین کاشی فرماتے تھے
اور انھوں نے یہ بھی کہا کہ شیخ محی الدین
کامل محقق صاحب کمالات و کرامات
ہیں شعرائی نے فرمایا کہ باوجودیکہ یہ (چند)
بزرگوار ایسے شخص پر سخت نکیر کرنے والے
تھے جو ظاہر شریعت کے خلاف ہو۔

(۹) و كذلك كان يقول الشيخ
كمال الدين الكاشي وقال فيه انه
الكامل المحقق صاحب الكمالات
والكرامات قال الشعرا في معان هؤلاء
الاشيخه كانوا من اشد الناس الكاراً
على من يخالف ظاهر الشريعة۔
(فصل اول ص ۹)

(ترجمہ) اور شیخ فخر الدین رازی
نے بھی ان کی ثنا کی ہے اور کہا ہے کہ
شیخ محی الدین ولی عظیم تھے۔

(۱۰) ومن اثني عليه ايضا الشيخ
فخر الدين الرازي وقال كان الشيخ
محي الدين ولياً عظيماً (فصل اول ص ۹)
(۱۱) وسئل الامام محي الدين النوري
عن الشيخ محي الدين بن العربي قال تلك
امته قد خلت ولكن الذي عندنا

(ترجمہ) اور امام محی الدین نوروی
سے شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا
انھوں نے فرمایا یہ ایک جماعت تھی جو

انه يحرم على كل عاقل ان يسيئ
الظن باحد من اولياء الله عز وجل
ويحبه عليه ان يؤول اقوالهم و
افعالهم مادام لم يلحق بدرجتهم
ولا يعجز عن ذلك الا قليل التوفيق
قال في شرح المذهب ثم اذا اول
قليول كلامهم الى سبعين وجها
ولا نقبل عنه تاويل واحد ما ذاك
الا تعنت اه (فصل اول ص ۹)

اور جسکو اتنی بھی توفیق نہ ہو وہ بالکل ہی گیا گدرا ہوا اور انھوں نے شرح مذهب میں فرمایا کہ
پھر جب تاویل کرے تو اُن کے کلام کی ستر وجہ تک تاویل کرے (تاکہ جسطرح بھی ممکن ہو
اُن پر سے اعتراض کو اٹھا دے) اور ہم صرف ایک (دو) تاویل کو قبول نہ کریں گے (کہ ایک
دو احتمال نکال کر پھر انکو رد کر کے اعتراض کو قائم رکھے) ایسا کرنا محض تعنت (و عناد) ہے۔
(ع ۱۳) ومن اثنى عليه ايضا الامام ابن
اسعد اليافعي وصرح بولايته العظمى
كما نقل ذلك عن شيخ الاسلام في شرحه
للروض قال ومن عادي اولياء الله فكا
عادي الله وان كان لم يبلغ حد التكفير
الموجب للخلود في النار۔

(فصل اول ص ۹)

(ع ۱۴) ومن اثنى عليه ايضا من مشائخنا
محمد المغربي الشاذلي شيخ الجلال السيوطي

گذر گئی (تم سے اُن کے اعمال کا سوال
نہ ہوگا تو تحقیق کی بھی ضرورت نہیں) لیکن
ہمارے نزدیک اتنا ضرور ہے کہ ہر صاحب
عقل پر یہ بات حرام ہے کہ اولیاء اللہ
میں کسی کے ساتھ بھی بدگمانی رکھے اور
اوپر واجب ہے کہ اُن کے اقوال و
افعال کی تاویل کرتا رہے جب تک کہ
اُن کے درجہ تک نہ پہنچے (اور وہاں تک
پہنچنے پر پھر اسکو حق ہے کلام کرنے کا)

(ترجمہ) اور امام یافعی نے بھی شیخ
کی شناخت کی ہے اور اُن کی ولایت عظمیٰ کی
تصريح کی ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے اُنکی
شرح روض میں یہ منقول ہے اور یہ بھی
کہا ہے کہ جو شخص اولیاء اللہ سے عداوت
کرتا ہے وہ گویا اللہ تعالیٰ سے عداوت کرتا ہے
گویہ (عداوت رکھنے والا) شخص حد تکفیر تک
نہ پہنچتا ہو جو خلود فی النار کی موجب ہے۔
(ترجمہ) اور ہمارے مشائخ میں سے
محمد مغربی شاذلی سے بھی جو کہ جلال سیوطی

وترجمہ باندہ مری العارفین کہا ان
المجنید مری المریدین (فصل اول ص ۱۵)

عرفان کے جیسا حضرت جنید مری ہیں اہل ارادت کے۔

(۱۵) قال (الشیخ سراج الدین المحمدي)
وقد شرح كتابه الفصوص جماعة من
الاعلام الشافعية وغيرهم منهم الشيخ
بدالدين بن جماعة الخ (فصل اول ص ۱۶)

سے شیخ بدالدين بن جماعة بھی ہیں (جو دلیل ہے حسن عقیدت کی)۔

(۱۶) قال (الفيروز آبادي) وقد
كان قاضي القضاة الشيخ شمس الدين
المخونجي الشافعي يخدمه خدمته العبيد
(فصل اول ص ۱۷)

(ترجمہ) فیروز آبادی نے فرمایا
کہ قاضی القضاة شیخ شمس الدین خوئی
شافعی شیخ ابن العربی کی خدمت غلاموں کی
طرح کرتے تھے۔

ربما وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام
يقول ما وقع الا نكار من بعضهم على
الشيخ الارفقا بضعفاء الفقهاء الذين
ليس لهم نصيب تام من احوال الفقهاء
خوفا ان يفهموا من كلام الشيخ
امر الا يوافق الشرح فيضلوا ولو انهم
صحبوا الفقهاء لعرفوا مصطلحهم و
امنوا من مخالفتهم الشرعية قال الشيخ
واعلم ان شاعه بعض المنكرين عن الشيخ
عز الدين بن عبد السلام وعن شيخنا
الشيخ سراج الدين البلقيني انهما امرا

(ترجمہ) شیخ عز الدین بن عبد السلام
فرماتے تھے کہ بعض علماء سے جو شیخ پر نیکو واقع
ہوا ہے وہ صرف ایسے ضعیف فقہاء کی رعایت
سے ہوا ہے جن کو فقہاء کے احوال سے بہرہ
وافر نہ تھا صرف اس احتمال سے کہ شیخ کے
کلام سے کوئی ایسی بات نہ سمجھ لیں جو شرع
کی موافق نہ ہو اور گمراہ ہو جاویں اور اگر وہ
فقہاء فقہاء کی صحبت میں رہے ہوتے تو
ان کی اصطلاحات کو پہچانتے اور مخالفت
شرعیہ سے ماسون رہتے امام شہرانی
فرماتے ہیں کہ بعض منکرین نے جو شیخ

یا حراق کتب الشیخ فکذب و نزل
(فصل اول ص ۱)

شیخ کی کتابیں جلا کر حکم دیا تھا یہ محض جھوٹ اور گھڑت ہے۔
۱۹۱۸ء لذلک قول الشیخین فیہ

وقال الشیخ سراج الدین المخزومی کان
شیخنا شیخ الاسلام سراج الدین البلقینی
وکن لك الشیخ تقی الدین السبکی سکران
علی الشیخ فی بدایۃ امرہما ثم رجعا عن
ذلک حین تحقیقا کلامہ و تاویل مراد
وند ما علی تقریظہما فی حقہ فی البدایۃ
وسالما لہ الحال فیما اشل علیہما عند
الذہابیۃ فمن جملۃ ما ترجمہ بہ الامام
السبکی کان الشیخ محی الدین آیتہ من
آیات اللہ تعالیٰ وان الفضل فی زمانہ
رحی بمقالیدہ الیہ وقال لا عرف الا یہ
ومن جملۃ ما قالہ الشیخ سراج الدین
البلقینی فیہ حین سئل عنہ ایاکم ولا نکا
علی شیء من کلام الشیخ و اطل الی ان
قال ولم ازل نتیجۃ کلامہ فی العقائد
و غیرہا و اکثر من النظر فی اسرار کلامہ
و رابطہ حتی تحقیقت بمعرفۃ ما ہو
علیہ من الحق و وافقت الجہم الغفیر
المعتقدین لہ من المخلوق و حمدت اللہ

عز الدین اور شیخ سراج الدین بلقینی سے
شائع کیا ہے کہ ان دونوں حضرات نے

(ترجمہ) شیخ سراج الدین مخزومی
(مذکور ص ۲) نے فرمایا کہ ہمارے شیخ
سراج الدین بلقینی اور اسی طرح شیخ تقی الدین
سبکی ابتداء میں شیخ ابن العربی پر مذکور کھتے
تھے پھر دونوں صاحبوں نے اس سے
رجوع کر لیا جب ان کے کلام کی اور تفسیر
مراد کی ان کو تحقیق ہو گئی اور ابتداء میں جو
ان کے حق میں قصیدہ واقع ہوئی تھی اس پر نوم
ہوے اور انتہا میں ان کے حال کو ایسے
امور میں جو ان پر شبہ رہے مسلم رکھا سو
امام سبکی نے جو ان کا ترجمہ ذکر کیا ہے شہر
سے یہ بھی ہے کہ شیخ محی الدین آیتہ من آیات اللہ
تھے اور فضیلت نے ان کے زمانہ میں اپنی
کنجیاں انکی طرف پھینک دی تھیں اور کہہ دیا تھا
کہ میں ان کے سوا کسی کو نہیں جانتا جسکو
کنجیاں سپرد کروں اور شیخ سراج الدین
بلقینی کے مقالات میں سے جبکہ ان سے
ان کی نسبت پوچھا گیا ان کا یہ قول ہے
کہ شیخ کے کسی کلام پر انکار مت کرو اور کلام
طویل فرمایا یہ بھی کہا کہ میں ہمیشہ عقائد وغیرہ

عز وجل اذ لم اكتب في ديوان الغائبين
عن مقامه الجاحدين لكراماته و
احواله اھ (فصل اول ص ۱)
ثم قال المخرومي فمن نقل عن الشيخ
تقی الدین السبکی او عن الشيخ
سراج الدین البلقینی انما بقيا علی
انكارهما علی الشيخ محی الدین الی انما
فهو مخطئ (فصل اول ص ۱)

میں اُن کے کلام کو تتبع کرتا رہا اور اُس کے
کلام کے اسرار اور اسالیب میں کثرت
سے غور کرتا رہا یہاں تک کہ حسین مرحوم
پر وہ قائم ہیں اسکی معرفت کی مجبوری تحقیق
ہو گئی اور خلق میں جو جم غفیر اُن کے معتقد
ہیں میں نے اُن کی موافقت کر لی اور میں نے
اللہ تعالیٰ کا شکر کیا کہ میں اُن لوگوں کے
دفتر میں نہیں لکھا گیا جو اُن کے مقام سے

غافل ہیں اور اُن کی کرامات اور احوال کے منکر ہیں پھر مخرومی نے یہ فرمایا کہ جو شخص شیخ
تقی الدین سبکی یا شیخ سراج الدین بلقینی سے یہ نقل کرے کہ وہ دونوں اپنے اس انکار پر
وقت وفات تک باقی رہے سو وہ غلط نقل کرتا ہے وادپر کے نمبر میں شیخ بلقینی
کی طرف احراق کتب کی نسبت کرنے کی تکذیب تھی اور یہاں ابتداء میں نکیر کا اثبات ہے
سو ممکن ہے کہ وہ نکیر بھی اس درجہ کا نہواور اگر شیخ عز الدین کا نکیر بھی ثابت ہو جاوے
وہاں بھی احراق کا اثبات لازم نہیں آتا۔ یا بعض واقعات سے کسی راوی کو شبہ ہو گیا
ہو جیسا امام شعرانی نے ایک طویل قصہ بسند شیخ صلاح الدین قلاسی خود شیخ عز الدین
کے خادم سے نقل کیا ہے کہ کسی شخص نے شیخ عز الدین کی مجلس میں زندقہ کی مثال میں
شیخ محی الدین کا نام لیا عز الدین ساکت رہے پھر شام کے وقت خادم نے پوچھا کہ اہوت
قطب کون ہے انھوں نے شیخ محی الدین کا نام لیا خادم کو بڑی حیرت ہوئی انھوں نے
ستحیر دیکھ کر فرمایا کہ وہ مجلس فقہاء کی تھی وہاں بجز سکوت کے چارہ نہ تھا (فصل اول ص ۱)
پس ممکن ہے کہ اس سکوت سے کسی کو شبہ ہو گیا ہو۔

(ترجمہ) عباد بن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ
سے اس شخص کی نسبت پوچھا گیا جو شیخ
محی الدین کو غلط کار بتلاتا ہے انھوں نے

(منہ) وسئل العباد بن کثیر رحمہ اللہ
عن مخطئ الشيخ محی الدین فقال اخشى
ان يكون من مخطئه هو المخطئ وقد انكر

قوم علیہ فی قعوا فی المہالک۔

(فصل اول ص ۱۱)

قوم نے ان پر نیکر کیا سو وہ ہلاکتوں میں مبتلا ہو گئے۔

(ع ۱۱) وقد صنف المجلد السیوطی کتاباً فی الرد عن الشیخ محمد الدین سماہ تنبیہ الغبی فی تبریۃ ابن العربی و کتاباً آخر سماہ قمع المعارض فی نصرة ابن الفارض لما وقعت فتنۃ الشیخ برہات الدین البقاعی بمصر۔

(فصل اول ص ۱۱)

(ع ۱۲) وفي المعروضات المزبورة (یعنی معروضات المفتی ابی السعود) ما معناه من قال عن فصوص المحکم للشیخ محمد الدین ابن العربی انه خارج عن الشریعة وقد صنفه للاضلال ومن طالعہ ملحد ما ذایلزمہ اجاب نعم فیہ کلمات تبائن الشریعة الی قوله لکننا نیقنا ان بعض الیہود فترہا علی الشیخ قدس اللہ سرہ (در مختار باب المرتد)

نے ایسے کلمات شیخ پر افترار کئے ہیں کہ یہ تو دوسری بات ہے کہ وہ مفتری ہیں یا ماول۔ علامہ شامی نے اس ترقین میں کلام کیا ہے اور ایسے کلمات کی شرح کے لئے عبد العزیز

فرمایا مجھ کو ہی خوف ہے کہ جو شخص ان کو غلط کار بتلاتا ہے وہی غلط کار ہو اور ایک

موتی ہو گا۔

(ترجمہ) شیخ جلال الدین سیوطی نے شیخ محمد الدین کی طرف سے جواب دہی کیلئے ایک کتاب تصنیف کی ہے اسکا نام تھا ہے تنبیہ الغبی فی تبریۃ ابن العربی ایک اور کتاب تصنیف کی ہے اسکا نام رکھا قمع المعارض فی نصرة ابن الفارض جس کا شیخ برہان الدین بقاعی کا فتنہ مصر میں واقع ہوا تھا۔

(ترجمہ) معروضات ابوسعود میں یہ مضمون ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ کسی نے سوال کیا کہ جو شخص فصوص المحکم کی نسبت یہ کہے کہ وہ شریعت سے خارج ہے اور شیخ نے اسکو گمراہ کرنے کے لئے تصنیف کیا ہے اور جو اسکا مطالعہ کرے وہ ملحد ہے تو ایسے شخص پر کیا لازم آتا ہے انھوں نے جواب دیا کہ واقعی ہمیں کچھ ایسے کلمات ہیں جو شریعت کے خلاف ہیں لیکن ہم نے یقین حاصل کر لیا ہے کہ بعض یہود

نابلسی کی کتاب الرد المتین علی مقتصر العارف محی الدین کا حوالہ دیا ہے لیکن احقر کا مقصود اس عبارت کے نقل سے یہ ہے کہ مفتی ابوسعود کہ اعظم علماء زمانہ ہر سے ہیں نیز شیخ کے معتقدین سے ہیں۔

(۲۳) وحسبك قول زروق وغيره من الفحول ذاك رين بعض فضله طوعا بکل فن من اهله واذا اطلق الشيخ الاكبر في عرف القوم فهو المراد وقامه في طعن طبقات المتأوی رد المحتار تحت القول المذكور)

(۲۴) وللحق ابن کمال پاشا فتویٰ قال فيها بعد ما ابدع في مدحه وله مصنفات كثيرة منها فصوص حكيمة وفتوحات مكية بعض مسائلها مفهومة النصح المعنى وموافق الامر لا لغيره والشيخ النبوي وبعضها خفي عن ادراك اهل الظاهر وون اهل الكشف والباطن ومن لم يطلع على المعنى المرام يحجب عليه السكوت في هذا المقام لقوله لا تعف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا (رد المحتار بعد القول المذكور بقدر صفيحة)

سمع وبصر وقلب ان سب سے باز پرس ہوگی۔

(ترجمہ) اور تمھارے لئے زروق اور دوسرے علماء فحول کا قول کافی ہے جو شیخ کے بعض فضائل کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ ہر فن کو اس فن والوں سے زیادہ جانتے ہیں اور جب شیخ اکبر کا لفظ صوفیہ میں بولا جاتا ہے تو شیخ ہی مراد ہوتا ہے (ترجمہ) اور محقق ابن کمال پاشا کا ایک فتویٰ ہے انھوں نے اسمیں بعد مع بدیع شیخ کے فرمایا ہے کہ شیخ کے بہت مصنفات ہیں ان میں ایک فصوص حکمیہ ہے ایک فتوحات مکیہ ہے ان کے بعض مسائل تو مفہوم اللفظ والمعنی اور امر الہی وشرع نبوی کے موافق ہیں اور بعض اہل ظاہر کے ادراک سے خفی ہیں نہ کہ اہل کشف اہل باطن سے اور جو شخص معنی مراد پر مطلع نہ ہو اس پر ایسے مقام میں سکوت واجب ہے بدلیل ارشاد حق تعالیٰ کے ایسی چیز کی پیروی مست کرو جسکی تم کو تحقیق نہیں بلاشبہ

(۲۵) خود شیخ عبد الوہاب شرابی کہ اجدہ محققین سے ہیں اکثر نقول مذکورہ ان ہی کی کتاب

یواقیت سے ماخوذ ہیں اور در مختار میں بعد عبارت ۲۲ کے ان کی ایک اور کتاب کا حوالہ بھی اس باب میں دیا گیا ہے اس عبارت میں وقد اثنی علیہ الشیخ العارف عبدالوہاب الشمرانی سیمانی کتابہ تنبیہ الاغبیاء علی قطرة من بحر علوم الاولیاء فعلیک بہ وبالله التوفیق **ق** اس دعائیں لا تعد ولا تحصى شہادات ہیں اختصار کیلئے ان پر اکتفا کافی سمجھا گیا۔

فصل سوم جماعت صوفیہ و علوم تصوف کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہئے :-
(مط) قال الشمرانی واوصی کل من عجز الی قوله ولا يتعداه اھ۔
(ترجمہ) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (مط) میں مذکور ہوا۔ اس قول سے ثابت ہوا کہ علوم کشفیہ پر بدون اسکی حقیقت سمجھے ہوئے اعتقاد نہ رکھے بلکہ اعتقاد عامہ علماء کی تحقیق کے موافق رکھے۔

(مط) وقال ایضاً وكان شيخنا شيخ الاسلام زكريا الانصاري الى قوله فاحسن احواله الوقف اھ۔
(ترجمہ) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (مط) میں مذکور ہوا اس قول سے ثابت ہوا کہ ایسے علوم کشفیہ میں جنکا کتاب سنت کے ساتھ نہ موافق ہونا محقق ہونہ مخالف ہونا توقف کرے یعنی نہ اعتقاد رکھے نہ اعتراف کرے۔

(مط) قال الشمرانی وجميع ما لم يفهمه الناس من كلامه انما هو لعلو مراقبه وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشريعة وباعليه الجمهور فهو مدسوس عليه کہا اخیر فی بذلک سیدی الشیخ ابوالطاهر المغربي نزیل مکتہ المشرقۃ ثم اخرج لی نسخة الفتوحات التي قابلهما علی نسخة الشیخ التي بخطه فی مدینة قونية فلم
(ترجمہ) اور شیخ ابن العربی کا کلام جسقدر لوگوں کی سمجھ میں نہیں آیا اسکا سبب اس کلام کا بلند پایہ ہونا ہے اور جسقدر ان کا کلام ظاہر شریعت اور طریق جمہور کے خلاف ہے وہ ان کے کلام میں خارج سے داخل کیا گیا ہے چنانچہ شیخ ابوالطاهر مغربی نزیل مکہ نے مجھ سے اول یہ بیان کیا پھر اسکے بعد مسکے دکھلانیکے

ار فیہا شیئاً ما کنت توقفت فیہ
و حذفہ حین اختصرت الفتوحات
(فصل اول ص ۷)

لئے فتوحات کا وہ نسخہ نکالا جسکو حضرت
شیخ کے اس نسخہ سے مقابلہ کیا تھا شیخ کے
خاص قلم کا لکھا ہوا شہر قونیہ میں تھا سو

میں نے اس نسخہ میں ان عبارتوں میں سے کوئی عبارت نہیں دیکھی جنہیں مجکو تردد دکھا اور
فتوحات کے اختصار کے وقت میں نے ان کو حذف کر دیا تھا فتوحات اور شعرانی نے اس کے
بعد چند واقعات ان دو سائنس کے بیان کئے اس سے ثابت ہوا کہ بزرگوں کے کلام میں
مفسدین نے کچھ عبارتیں ملحق بھی کر دی ہیں سو جہاں تاویل نہ ہو سکے وہاں بجائے بزرگوں
پر اعتراض کرنے کے بھی جہتمال تجویز کرنے کہ شاید کسی نے یہ مضامین ٹھونس دئے ہوں۔

(۷۱) وکان ابو عبد اللہ القرشی
یقول من غصن من ولی اللہ عز وجل
ضرب فی قلبہ سہم مسموم ولم یمیت
حتی تفسد عقیدتہ و یخاف علیہ
من سوء الخاتمہ (فصل اول ص ۷)

(ترجمہ) اور ابو عبد اللہ قرشی
فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص مقبول حق کی
تنقیص کرے اس کے قلب میں ایک زہر
آلود تیر (قمر کا) لگتا ہے اور وہ مرتا نہیں
یہاں تک کہ اس کے عقائد فاسد ہو جاتے ہیں

اور اس پر سور خاتمہ کا اندیشہ ہوتا ہے فتوحات اس سے ثابت ہوا کہ کسی کلام محتمل دلالت و ثبوت
کے سبب اکابر کی تنقیص اور ان پر طعن کرنا نہایت خطرناک حالت ہے۔

(۷۲) وکان ابو تراب النخشی
یقول اذا الف القلب الاعراض عن
اللہ صعبۃ الوقیعة فی اولیائہ
(فصل اول ص ۷)

(ترجمہ) ابو تراب نخشی فرماتے تھے
کہ جب قلب اعراض عن اللہ کا جو گر ہو جاتا ہے
تو اولیاء اللہ کی غیبت اس کی لازم حال ہو جاتی
ہے فتوحات اس سے ثابت ہوا کہ مقبولان

حق پر طعن و تشنیع علامت ہے اعراض عن الحق کی۔

(ترجمہ) اور شیخ سراج الدین جزوی
نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جس میں شیخ

(۷۳) وقد صنعت الشیخ سراج الدین
الجزوی کتاباً فی الرد عن الشیخ جزوی

۷۴ فی القاموس غرض منہ نقص و وضع من قدرہ ۱۲ مہینہ

وقال كيف يسوغ لاحد من امثالنا
الا نكار على ما لم يفهم من كلامه
في الفتوحات وغيرها وقد وقف
على ما فيها نحو من الف عالم وتلقوها
بالقبول (فصل اول ص ۹)

اور ان کو قبول کر چکے ہیں۔ فت اسمیں اس پر دلالت ہے کہ ایسے مضامین اور صاحب مضامین
پر اعتراض نہ کرنے کے لئے یہی امر ہے کہ ہم سے بڑے دوسرے علماء ان کو قبول کر چکے ہیں
(ترجمہ) اور منجملہ مقالات شیخ
سراج الدین بلقینی کے جبکہ ان سے
شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا ان کا
یہ قول ہے کہ شیخ کے کسی کلام پر اعتراض
کرنے سے اپنے کو بچاؤ اسلئے کہ شیخ رحمہ اللہ
نے جب بجا معرفت و تحقیق حقائق میں قدم
رکھا تو اپنی آخر عمر میں ان مضامین کو لیکر
عبور کیا جو فصوص و فتوحات و تنزیلات
موصیہ وغیرہ میں ہیں جو ان اہل اشارات
پر مخفی نہیں جو کہ ان کے درجہ میں ہیں پھر
ان کے بعد ایک ایسی قوم آئی جو ان کے
طریق سے نابینا تھی انھوں نے ان مضامین
میں ان کی تغلیط کی بلکہ ان عبارتوں کے
سبب انکی تکفیر کی اور ان لوگوں کو شیخ کی
اصطلاح کی معرفت نہ تھی اور نہ انھوں نے
ایسے شخص سے پوچھا جو ان کو اسکے ایضاح

محمی الدین کی طرف سے جواب دے ہیں
اور کہا ہے کہ ہم جیسوں کو کیا زیبا ہے کہ
ان کا کلام جو فتوحات وغیرہ میں ہے جسکو
ہم نہیں سمجھے اس پر اعتراض کریں حالانکہ ان مضامین
پر قریب ایک ہزار عالم کے مطلع ہو چکے ہیں
اور ان کو قبول کر چکے ہیں۔ فت اسمیں اس پر دلالت ہے کہ ایسے مضامین اور صاحب مضامین
پر اعتراض نہ کرنے کے لئے یہی امر ہے کہ ہم سے بڑے دوسرے علماء ان کو قبول کر چکے ہیں
(ترجمہ) اور منجملہ مقالات شیخ
سراج الدین بلقینی کے جبکہ ان سے
شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا ان کا
یہ قول ہے کہ شیخ کے کسی کلام پر اعتراض
کرنے سے اپنے کو بچاؤ اسلئے کہ شیخ رحمہ اللہ
نے جب بجا معرفت و تحقیق حقائق میں قدم
رکھا تو اپنی آخر عمر میں ان مضامین کو لیکر
عبور کیا جو فصوص و فتوحات و تنزیلات
موصیہ وغیرہ میں ہیں جو ان اہل اشارات
پر مخفی نہیں جو کہ ان کے درجہ میں ہیں پھر
ان کے بعد ایک ایسی قوم آئی جو ان کے
طریق سے نابینا تھی انھوں نے ان مضامین
میں ان کی تغلیط کی بلکہ ان عبارتوں کے
سبب انکی تکفیر کی اور ان لوگوں کو شیخ کی
اصطلاح کی معرفت نہ تھی اور نہ انھوں نے
ایسے شخص سے پوچھا جو ان کو اسکے ایضاح

بدلاً بها وتطبيقاً لها وعرفاً نتائجها
ومقدماً لها لئلا لوالا الثمرات المراجعة ولم
يبائن اعتقادهم اعتقاده الى قوله
ولم ازل انتبع كلامه الى (فصل اول)

کی طرف رہنمائی کرتا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ
شیخ کے کلام کے تحت میں کچھ رموز اور روابط
ہیں اور کچھ اشارات و ضوابط ہیں اور
(قرائن سے) کچھ مضامین محذوف ہیں

جو شیخ کے اور امثال شیخ کے علم میں معلوم ہیں اور دوسرے جہاں کے نزدیک مجہول ہیں
اور اگر یہ لوگ شیخ کے کلمات کو دلائل و تطبیقات کے ساتھ دیکھتے اور ان کے نتائج و مقدمات
کو پہچانتے تو ثمرات مقصودہ تک ان کو رسائی ہوتی اور ان کا اعتقاد شیخ کے اعتقاد کے خلاف
نہوتا یہ مضمون اس قول تک چلایا گیا ہے میں ہمیشہ ان کے کلام کو تتبع کرتا رہا (انکا یہ قول
فصل دوم میں اختصار کے ساتھ آچکا ہے) اس سے ثابت ہوا کہ بعض اقوال کے
سمجھنے کے لئے خاص قرائن و اسباب کی ضرورت ہے جو ہر شخص کے ذہن میں حاضر نہیں تو
یہی احتمال اعتراض نہ کرنے کے لئے کافی ہے۔

(رحمہ) قال الشعرانی ما علم رحمة الله
ان لا يجوز الا نكار على القوم الا بعد معرفته
مصطلحهم في الفاظهم ثم اذا رأينا بعد
ذلك كلامهم مخالفاً للشرعية رميناً به
وقال الشيخ محمد الدين الفيروز آبادي
صاحب كتاب القاموس في اللغة لا يجوز
احداث ينكر على القوم بآراء
لعلوم ائمتهم في الفهم والكشف قال
ولم يبلغنا عن احد منهم انما امر بشيء
يهدم الدين ولا نهي احد عن الوضوء
ولا عن الصلوة ولا غيرهما من فرائض
الاسلام مستحباته انما يتكلمون بكلام

(ترجمہ) امام شعرانی فرماتے ہیں کہ
جانتا چاہتے کہ جماعت صوفیہ پر اعتراض
کرنا بدون اسکے کہ انکی عبارات میں ان کی
اصطلاحات کو جانتا ہو جائز نہیں پھر اسکے
بعد جب ہم ان کے کلام کو شریعت کے خلاف
دیکھیں گے تو اسکو پھینک دیں گے اور شیخ
محمد الدین صاحب قاموس کہتے ہیں کہ کسی
شخص کو اجازت نہیں کہ اس جماعت پر
محض سرسری نظر سے اعتراض کر دے کیونکہ
انکا مرتبہ فہم اور کشف میں بہت بلند ہے۔
(معرض کی وہاں تک رسائی ہی نہیں ہوتی)
اور انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ہم کو کسی بزرگ

یَدِقُّ عَنْ الْاِقْهَامِ وَكَانَ يَقُولُ قَدْ
يَبْلُغُ الْقَوْمُ فِي الْمَقَامَاتِ وَدَرَجَاتِ
الْعُلُومِ إِلَى الْمَقَامَاتِ الْمَجْرُوهَةِ وَالْعُلُومِ
الْمَجْرُوهَةِ الَّتِي لَمْ يَصْرَحْ بِهَا فِي كِتَابِ
وَلَا سُنَّةٍ وَلَكِنْ أَكْبَرُ الْعُلَمَاءِ الْعَامِلِينَ
قَدْ يَرُدُّونَ ذَلِكَ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ
بِطَرِيقٍ دَقِيقٍ يَحْسِنُ اسْتِنْبَاطَ طَرِيقِهِمْ وَحَسَنَ
ظَنَّهُمْ بِالصَّالِحِينَ وَلَكِنْ مَا كُلُّ
أَحَدٍ يَتَرَبَّصُ إِذَا سَمِعَ كَلَامًا لَا يَفْهَمُ
يَلْبِسُ بِإِدْرَالِي الْأَنْكَارِ عَلَى صَاحِبِهِ وَ
خَلَقِ الْإِنْسَانَ عَجُوزًا (فصل ثانی ص ۳۱)

سے یہ روایت نہیں پہونچی کہ انھوں نے
کسی ایسی بات کا حکم دیا ہو جو دین کی بام
ہو اور نہ کسی کو وضو رکھنے سے منع کیا نہ نماز سے
اور نہ اسلام کے کسی فرض یا استحک سے جب
وہ اعمال و فروع میں خلاف شریعت کوئی
تصرف نہیں کرتے تو عقائد و اصول میں تو
اس کا کب احتمال ہے البتہ صرف اتنی بات کہ
کہ وہ بعض کلام ایسا کرتے ہیں جو عام افہام
سے دقیق ہوتا ہے اور یہ بھی کہتے تھے کہ کبھی
یہ حضرات مقامات اور علوم میں ایسے نامعلوم
مقامات اور علوم تک پہونچ جاتے ہیں جنکی

کتاب و سنت میں تصریح نہیں کی گئی لیکن اکابر علماء رباعمل ان علوم کو اپنے حسن استنباط
اور صلاح کے ساتھ حسن ظن کے سبب طریق دقیق سے کتاب و سنت کی طرف راجع کر دیتے ہیں
لیکن ہر شخص ایسا نہیں کہ جب ایسا کلام سنے جو سمجھ میں نہ آوے تو کچھ انتظار بھی کرے بلکہ
صاحب کلام پر اعتراض کرنے میں مبادنت کر بیٹھتا ہے اور انسان پیدا ہی ہوا ہے جلد باز۔
وقت ہمیں دلالت ہے کہ سمجھ میں نہ آنے سے اعتراض نہ کرے اور سمجھ میں آنا موقوف ہو انکی
اصطلاحات جانتے پر اور ان کے رتبہ تک پہونچنے پر پس ان شرائط کے اجتماع کے بعد اگر
قرآن و حدیث کے خلاف دیکھے تو اسکو رد کرنے کا حق ہے اور رد کرنا واجب ہے۔

(۹) وَكَانَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ الْمُخْرُجِيُّ يَقُولُ
لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْأَنْكَارُ عَلَى الصَّوْقِ
إِلَّا أَنْ يَسْلُكَ طَرِيقَهُمْ وَيَبْرِي أَعْمَالَهُمْ
وَأَقْوَالَهُمْ مَخَالَفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَأَمَّا
الْإِسَاءَةُ عَنْهُمْ فَلَا يَجُوزُ الْأَنْكَارُ عَلَيْهِمْ

(ترجمہ) اور شیخ الاسلام مخزومی فرماتے
تھے کہ کسی عالم کو صوفیہ پر انکار کرنا جائز نہیں
جب تک کہ ان کے طریق پر سلوک نہ اختیار
کرے اور (اسکے بعد) ان کے اقوال و افعال
کو کتاب و سنت کے خلاف دیکھے باقی رد و

ولا سبهم واطال فی ذلك ثم قال یا جملة
فاقل ما یحق علی المتکبر حتی یسوغ لهم الله
بالانکار ان یعرف سبعین امرا ثم بعد ذلك
یسوغ لهم الانکار منها غوصه فی معرفته
معجزات الرسل علی اختلاف طبقاتهم
وكرامات الاولیاء علی اختلاف طبقاتهم
وایمن بها وبعقدان الاولیاء یرثون
الانبیاء فی جمیع معجزاتهم الاما استثنی
ومنها اطلاع علی کتب التفسیر والناسخ
وشرائطه ویتبحر فی معرفته لغات العرب
فی مجازاتها واستعاراتها حتی یمیلغ الغایة
ومنها كثرة الاطلاع علی مقامات السلف
والخلف فی معنی آیات الصفات واخبارها
ومن اخذ بالظاهر من اول ومن دلیله
ازحر من الاخر ومنها تجرؤ فی علم الاصلیین
ومعرفة منازع ائمتنا الکلام ومنها وهول
معرفة اصطلاح القوم فیما عبروا عنه من
التجلی الذاتی والصوری وما هو الذات
وذات الذات ومعرفة حضرات الاسماء
والصفات والفرق بین الحضرات بین
الاحدیة والوحدانیة والواحدیة ومعرفة
الظهور والبطون والازل والابد عالم
الغیب والکون والشهادة والشکون و

تحقیق) انکی خبریں شائع کرنا سو (اس طرح ہی)
انہر اعتراض کرنا یا ان کو برا کہنا یہ جائز نہیں
اور ہمیں کلام طویل کیا پھر فرمایا کہ اقل درجہ
جو معترض پر لازم ہے جسکے بعد قصد انکار
کی گنجائش ہے کہ ستر امر کی معرفت حاصل ہے
اسکے بعد انکار کی گنجائش ہو سکتی ہے۔
منجملہ ان ستر کے ایک یہ ہے کہ پیغمبروں کے
اور اولیاء کے طبقات کے اختلاف پر نظر کرتے
ہوئے ان کے معجزات اور کرامات کی معرفت
میں غواص ہو۔ اور ان کی تصدیق کرتا ہو
اور اسکا اعتقاد رکھتا ہو کہ اولیاء حضرات
ابنیاء کے جمیع معجزات میں وارث ہوتے
ہیں بجز (شرعی) مستثنیات کے اور منجملہ
ان کے ایک یہ امر ہے کہ یہ شخص کتب تفسیر و
تاویل اور اسکے شرائط پر مطلع ہو اور نیز
لغات عرب کے مجازات واستعارات کی معرفت
میں ایسا تبحر رکھتا ہو کہ درجہ کمال تک پہنچ
گیا ہو اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ آیات و احادیث
صفات کے معانی میں سلف اور خلف کے
مقامات پر کثیر الاطلاع ہو اور یہ کہ کس نے
ظاہر کو لیا ہے اور کس نے تاویل کی ہے
اور یہ کہ کسکی دلیل دوسرے سے راجح ہے اور
منجملہ ان کے علم اہل مہول میں تبحر ہو اور ائمہ

علم الماہیۃ والہویۃ والسكر والمحبة
ومن هو الصادق فی السكر حتی یسأخ
ومن هو الكاذب حتی یواخذ و غیر ذلك
فمن لم یعرف مرادہم کیف یحل كلامہم
ان یترك علیہم بالیس من مرادہم۔
(فصل ثانی ص ۱۱)

کلام کے مناشی نزاع کی معرفت رکھتا ہو اور
مبغضان کے اور یہ سب زیادہ اہم ہے یہ ہے
کہ صوفیہ جن عنوانات سے (مقصود کی) تعبیر
کرتے ہیں ان میں ان کی اصطلاحات کو جانتا ہو
(وہ عنوانات یہ ہیں) جیسے تجلی ذاتی و صوری
اور ذات کیا ہے اور ذات الذات کیا ہے اور

حضرات اسماء و صفات کی معرفت اور ان حضرات میں فرق اور احدیت و وحدانیت و واحدیت میں
فرق اور ظہور و بطون اور ازل اور ابد اور عالم الغیب و الکون و عالم الشہادۃ و الشئون اور علم الماہیۃ
والہویۃ اور سکر و محبت کی معرفت رکھتا ہو اور یہ کہ سکر میں کون صادق ہے جس سے چشم پوشی کیجا
اور کون کاذب ہے جس سے مواخذہ کیا جاوے اور اسکے علاوہ دوسری اصطلاحات پس جو شخص
ان کی مراد ہی کو نہ پہچانے گا وہ ان کے کلام کو سطح حل کر گیا یا ان پر ایسے امر سے کیسے اعتراض کر گیا
جو ان کی مراد ہی نہیں ف اسمیں دلالت ہے کہ جو شخص ایسا جامع و محقق نہ ہو اسکا خاموش ہی ہونا کم
(مرتبہ) (۱) وکان الشیخ محمد الدین یقول لا
ینفی لاحد من اهل الفكر والنظر الاعتراض
على اهل العطاء والمنع (فصل ثانی ص ۱۱)
علوم مومہو بہ) پر اعتراض کریں۔

(مرتبہ) (۲) وذكر الشیخ محی الدین فی الباب الرابع
والخمسین من الفتوحات فی کلام طویل ما
ولم یزل علماء الظاہر فی کل عصر یتوقفون
فی فہم کلام القوم وناہیک بالامام احمد
بن سیرین حضرہ و ما مجلس الجنید فقیل لہ
ما فہمت من کلامہ فقال لا ادری ما یقول
ولکن اجد کلامہ صولۃ فی القلب ظاہر

(مرتبہ) (۳) شیخ محمد الدین صاحب قاموس
فرماتے تھے کہ اہل فکر و نظر (یعنی اہل علوم و مکتبہ)
کو زیبا نہیں کہ اہل عطا یا دواہب (یعنی اہل
(مرتبہ) (۴) شیخ محی الدین نے فتوحات کے
باب چوں میں ایک کلام طویل کے ضمن میں یہ
بھی فرمایا ہے کہ علماء ظاہر ہر زمانہ میں صوفیہ کے
کلام کے سمجھنے میں توقف کرتے رہے اور تمھارے
لئے امام احمد ابن سیرین کا واقعہ کافی ہے کہ وہ
ایک روز حضرت جنید کی مجلس میں حاضر تھے
ان سے پوچھا گیا کہ تم نے ان کے کلام سے کیا
سمجھا انھوں نے فرمایا کہ مجھ کو کچھ معلوم نہیں ہوا

تدل علی عمل فی الباطن واخلاص فی الضمیر
ولیس کلامہ کلام مبطل انتہی (فصل
ثالث ص ۱۷)

اُن کا کلام صاحب باطل کا سا کلام نہ تھا۔
(مسئلہ) وسال الاستاذ علی بن وفارہ من
بعض العارفين علی لسان بعض المعتزیین
لم دون هؤلاء العارفين معارفهم واسرارهم
التي تضر بالقاصدين من الفقهاء وغيرهم
فلجاب واطال ثم قال وحسبك جوابا ان
من دون المعارف والاسرار لم يدفعوا للجهنم
بل لو لم يطلع فيها ممن هو ليس باهلها
لنهاه عنها (فصل ثالث ص ۱۸)

کہ وہ کیا کہتے ہیں لیکن میں ان کے کلام کی لہجہ
شوکت ظاہرہ قلب میں پاتا تھا جو عمل فی الباطن
اور اخلاص فی الضمیر پر دلالت کرتی تھی اور

(ترجمہ) استاد علی بن وفارہ نے بعض عارفین
سے بعض معتزیین سے نقل کے طور پر پوچھا کہ ان
عارفین نے اپنے معارف و اسرار کو جو غیر کاملین
فقہار و غیر ہم کو مضر ہو کیوں مدون کیا انھوں نے
ایک طویل جواب دیا اسکے بعد بطور خلاصہ
جواب کے فرمایا کہ تم کو جواب کیلئے یہ سمجھنا
کافی ہے کہ جنھوں نے معارف و اسرار کو مدون
کیا ہے جمہور کے لئے نہیں کیا بلکہ اگر وہ ایسے شخص

کو مطالعہ کرتے ہی دیکھتے جو اسکا اہل نہیں تو وہ اسکو منع کر دیتے (اہل طریق کے لئے مدون کیا ہے تاکہ
وہ اپنے واردات کو اکابر کے واردات پر منطبق کر کے اُن کے خطا و صواب میں امتیاز کر سکیں)۔

(ترجمہ) اور بعض عارفین کا قول ہے
کہ ہم وہ لوگ ہیں کہ ہماری کتابوں کا مطالعہ
کرنا ایسے شخص پر حرام ہے جو ہماری طریق پر ہو
(ترجمہ) اور حسن بصری اور اسی طرح

جنید و شبلی و غیر ہم علم توحید (عارفانہ)
کی تقریر اپنے گھروں کے اندر کرتے تھے
دروازوں کو قفل لگا کر اور انکی کنبیاں اپنے
کوٹھے کے نیچے رکھ کر امام شہرانی
فرماتے ہیں کہ اسکی وجہ بجز اسکے کہ ان نے

(مسئلہ) وكان بعض العارفين يقول نحن
قوم يحرم النظر في كتبنا على من لم يكن من
اهل طريقنا الخ (فصل ثالث ص ۱۸)
(مسئلہ) وقد كان الحسن البصري وكذلك
الجنيد والشبلي وغيرهم لا يقررون علم
التوحيد الا في قعر بيوتهم بعد غلق
ابوابهم وجعل مقايضها تحت وركبتهم
قال لشعرائي وما ذلك الا لدقة ما لديهم
ولا يجوز لاحد ان يعتقد في هذه السأ

انهم ما يخفون كلامهم الا لكونهم
فيه على ضلال حاشاهم من ذلك
(فصل ثالث ص ۱۸)

لوگ غلطی پر تھے (اس لئے چھپاتے تھے) وہ اس سے بالکل بری ہیں۔
(۱۵) وكان الامام ابو القاسم القشيري

يقول نعم ما فعل القوم من الرموز
فانهم انما فعلوا ذلك غيرة على طريق
اهل الله عز وجل ان تظهر لغيرهم
فيهم هوها على خلاف الصواب فيضلوا
في انفسهم ويضلوا غيرهم ولذلك
نما المریدان يطالع في رسائل القوم
لنفسهم من غير قراءة على شيخه -

(فصل ثالث ص ۱۹)

(۱۶) وكان بعض العارفين رحمه الله
يقول لسنة جميع المحبين العجمية على
غيرهم وهي لا صفا بهم عربيت هذا
كله في حق المتكئين من الاولياء
اما من غلب عليه حاله فمن ادب
اهل الطريق التسليم له لانه يتكلم
بلسان العشق لا بلسان العلم
(فصل ثالث ص ۲۰)

مناشی ادراک دقیق ہیں اور کچھ نہیں اور
کسی کو ان بزرگوں کی نسبت یہ اعتقاد
رکھنا جائز نہیں کہ یہ اخفاء اس لئے تھا کہ یہ
وہ اس سے بالکل بری ہیں۔

(ترجمہ) امام ابو القاسم قشیری
فرماتے تھے کہ صوفیہ نے یہ رموز میں تعبیر
کرنے کا کام بہت اچھا کیا کہ اہل شریعت
غیر اہل شریعت ظاہر ہونے سے غیرت کی کہ
وہ اس کو غلط سمجھتے اور خود ہی گمراہ ہوتے
اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے اور اسی
ان حضرات نے مرید (مبتدی) کو اس سے
منع کر دیا ہے کہ وہ صوفیہ کے رسائل کا خود
مطالعہ کرے بدون کسی شیخ سے پڑھے ہوئے
(ترجمہ) بعض عارفین کہتے تھے کہ
عشاق کی لسان غیر عشاق کے لئے عجمی
غیر مفہوم ہے اور وہی زبان اپنے ہم
کے لئے عربی یعنی مفہوم ہے اور
یہ حکم اولیاء اہل تمکین کے حق میں
ہے (کہ ان کی زبان اہل طریقت کی
سمجھ میں آتی ہے) باقی جن پر حال
غالب ہے سوال طریق کے آداب میں
سے یہ ہے کہ اس کے حال کو مسلم رکھیں
(اور مسدود سمجھیں) کیونکہ وہ لسان عشق سے بول رہا ہے نہ کہ علم صحیح

کی سان سے (بخلاف اہل تکلیف کے کہ انہوں نے عشق کے ساتھ علم صحیح کو ہی جمع کر رکھا ہے،
(ترجمہ) اور قصہ موسیٰ و خضر علیہما السلام کی توضیح جیسا کہ علی بن وفا نے اپنی کتاب وصایا میں کہا ہے یہ ہے کہ اس قصہ میں موسیٰ علیہ السلام کی تعلیم ہے الخ آگے چل کر کہا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے موت جان لیا کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے بند ہی ہیں جنکو علوم الہامیہ کے اظہار کے لئے قائم فرمایا ہے اور یہ بھی جان لیا کہ ایک دوسرے پر اس کے مقام میں اعتراض کرنے کا یا نزاع کرنے کا حق نہیں ہے اگرچہ معترض درجہ میں علی ہو (اور گو یہ علوم الہامیہ امور کوئیہ کی متعلق تھے مگر خلافت ظاہر ہونے کی علت کے اشتراک سے دوسرے علوم اسرار کا حکم بھی معلوم ہو گیا لیکن یہ شرط ہے کہ ان کا بطلان یقیناً معلوم نہ ہو اور اس قصہ میں اس شرط کا تحقق اس دلیل سے تھا کہ اللہ تعالیٰ مبطل کے پاس نہ بھیجتے اسی طرح اگر کوئی دوسری دلیل شرعی ہو)

(مسئلہ) ولا یخفی ان جملة العلوم ثلاثة علم العقل و علم الاحوال و علم الاسرار الى ان قال واما علم الاسرار فهو العلم الذى فوق طور العقل و لذلك يتساع الى صاحبها لا تكاد لا نه حاصل من طريق الالهام و بما رمت به العقل الضعيفة او المتعصبة و من هنا كان من يريد تفهيم العلم لغيره لا يقدر

(ترجمہ) اور مخفی نہ ہے کہ جملہ علوم تین قسم میں علم عقل و علم احوال و علم اسرار آگے چل کر کہا ہے کہ علم اسرار وہ علم ہے جو طور عقل سے فوق ہے اور اسی سے اس علم والے پر جلدی انکار کر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ طریق الہام سے حاصل ہوتا ہے جس سے اہل استدلال خالی ہیں) اور اکثر تو عقول ضعیفہ یا متعصبہ اس علم کو رد کرتے ہیں

(مسئلہ) ولا یخفی ان جملة العلوم ثلاثة علم العقل و علم الاحوال و علم الاسرار الى ان قال واما علم الاسرار فهو العلم الذى فوق طور العقل و لذلك يتساع الى صاحبها لا تكاد لا نه حاصل من طريق الالهام و بما رمت به العقل الضعيفة او المتعصبة و من هنا كان من يريد تفهيم العلم لغيره لا يقدر

ان یوصل العلم الی الافہام الضعیفة
الایضرب الامثلة والمخاطبات الشریفة
والکثر علوم الکمل من هذا القبیل اه
ملخصاً (فصل ثالث ص ۱۱)

مثالیں یا خطابیات شعر یہ بیان کرے (اسمیں اور بھی بعد بڑھ جاتا ہے) اور کاملین کے اکثر
علوم اسی قبیل سے ہیں۔

(ع ۱۹) وقال فی الباب السادس
السبعین واربعمائة ثم علوم بالله
الی قوله ذهب الحماة

(ع ۲۰) قال فی الباب الخامس
السبعین مائتین من الفتوحات
یجب علی کل عارف ستر ما تعطف الحق
تعالیٰ بہ علی قلبہ من علوم الاسرار
ولا یمزجہ للعامة فیقع علیہ النکر
ومن هنا قال ابوالقاسم المجتہد سید
ہذا الطائفة لا یمیلج احد حجة الحقیقة
حتی یشہد علیہ الف صدیق بانہ
زندیق وذلك لانہ اذا نطق بعلوم
الاسرار لا یسع الصدیقین الا ان
یتکروا علیہ غیرہ علی ظاہر الشریعة
المطہرة (فصل رابع ص ۱۲)

اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب وہ علوم اسرار کے ساتھ نطق کرتا ہے صدیقین کو بدن انکار

اور اسی وجہ سے کہ وہ عقول سے خارج
ہیں جو شخص یہ علم دوسرے کو سمجھانا چاہتا
ہے وہ افہام ضعیفہ تک اس علم کو پہنچانے
پر کسی طرح قادر نہیں ہوتا بجز اس کے کہ کچھ
مثالیں اور بھی بعد بڑھ جاتا ہے) اور کاملین کے اکثر

(ترجمہ) یہ وہی قول ہے جو فصل
اول میں گذر چکا ہے اس سے اس
فصل کا مقصود بھی ثابت ہوتا ہے
اس لئے یہاں لایا گیا۔

(ترجمہ) شیخ رضی اللہ عنہ نے فتوحات کے
باب دوم پچھتر میں کہا ہے کہ ہر عارف
پر واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے
قلب پر علوم اسرار سے جو عطوفت فرمائی
ہے اسکو پوشیدہ رکھے اور عام کے سامنے
اسکو ظاہر نہ کرے جس سے اسپر نکر واقع ہو
(عوام کی طرف سے تو بوجہ نہ سمجھنے کے انہوں
کی طرف سے بضرورت حفظ نظام شریعت
کے) اسی وجہ سے سید الطائفہ ابوالقاسم
جنید رضی اللہ عنہ فرمایا ہے کہ کوئی شخص حقیقت
تک نہیں پہنچتا جب تک کہ اسپر ہزار
صدیق یہ شہادت ندیں کہ یہ زندیق ہی
اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب وہ علوم اسرار کے ساتھ نطق کرتا ہے صدیقین کو بدن انکار

کے کوئی چارہ تھیں رہتا تھا ہر شریعت مطہرہ پر غیرت کے سبب۔

(ترجمہ) پس معلوم ہوا کہ بعض لوگوں نے جو صوفیہ پر نکیر کیا ہے اسکا سبب صرف یہ ہے کہ ان کے مناشی ادراک دقیق ہیں اگر منکر ادب کا التزام کرتا تو جو اس کے فہم کے خلاف ہوتا مگر کتاب و سنت و اجماع کے معارض نہ ہوتا اسکو صوفیہ کے لئے مسلم

(ع ۱) فاعلم ان سبب الکاربعض الناس علی الصوفیۃ انما هو لدقتہ مدارکهم ولوان المنکر لزم الادب لسلیم للقوم کل ما خالف فہمہم عالم یعارض کتابا ولا سنتا ولا اجماعا (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص ۱۹)

رکھتا (یعنی اعتراض نہ کرتا گو قبول بھی نہ کرتا)

(ع ۲) وقد رأیت فی کتاب الرعاۃ للشیخ عزالدین بن عبدالسلام سلطان العلماء بمصر فی عصرہ ما نصہ کل الناس تعدوا علی رسوم الشریعۃ و قعد الصوفیۃ علی قواعدہا الی لا تنزل (مبحث و جلد ص ۲۰۰) (ع ۳) قال الجلال المحلی وغیرہ ولا التفات الی من رمی الشیخ البجنیدی فی جملۃ من رمی بالزندقۃ الی قولہ کانا یقولان! تحبون ان یرمی اولیاء اللہ بالزندقۃ زورا و بھتانا عند من لا یعرف اصطلاحہم ثم قال الشعرانی فاعلم ان الاکارم یزل فی العلماء علی الصوفیۃ فی کل عصر لدقتہ مدارکهم لا یخرجہم عن الشریعۃ معاذ اللہ ان یقع الاولیاء

(ترجمہ) میں نے شیخ عزالدین بن عبدالسلام (جو کہ اپنے زمانہ میں مصر میں سلطان العلماء تھے ان کی کتاب الرعاۃ میں دیکھا ہے کہ تمام آدمی شریعت کے نشانوں پر بیٹھے ہیں اور صوفیہ اس کے مرکزوں پر بیٹھے ہیں جنہیں ترزل نہیں ہوتا (ترجمہ) جلال الدین محلی وغیرہ نے فرمایا ہے کہ اس شخص کے قول کی طرف التفات نہ کیا جاوے جس نے مستہین بالزندقہ کی جماعت میں حضرت جنید کو بھی مہتمم کیا ہے (یعنی اتہام واقع ہی نہیں ہوا کیونکہ یہ اگر کو ظاہر نہ فرماتے تھے) آگے چل کر کہتے ہیں کہ حضرت جنید حسن بصری (ان علوم کو نہایت احتیاط سے بند مکان میں ظاہر کرنے تھے اور) فرماتے تھے کیا تم (ان علوم

فی ذلك وان جاز ذلك فی حقهم۔

(مبحث و جلد مذکور ص ۹۳ و ۹۴)

کو ظاہر کر کے) یوں چاہتے ہو کہ اولیاء اللہ

(جن سے ہم نے یہ علوم لئے ہیں) ایسے لوگ

کے نزدیک جھوٹ اور بہتان کے طور پر زندگی کے ساتھ متہم کئے جاویں جو ان کی اصطلاحاً

نہیں جانتے پھر امام شہرانی فرماتے ہیں پس معلوم ہوا کہ صوفیہ پر علماء کے طرف سے ہرزمانہ

میں انکار رہا ہے جس کا سبب اُن کے مناشی ادراک کا دقیق ہونا ہے نہ کہ انکا شریعت

سے خارج ہونا معاذ اللہ جو اولیاء اللہ اس میں واقع ہوں گو (بوجہ غیر معصوم ہونے کو عقلاً

یہ بھی ممکن ہے) مگر ہر ممکن کے لئے وقوع یا قرب وقوع بھی لازم نہیں نظر الی الدلائل و منہا

انتم شهداء اللہ فی الارض اسمیں نہایت بعد ہو گیا ہے) ف حضرت جنیدؒ کے قول

سے بھی جو کہ بالاجمل مسلم ہیں اور ظاہراً بھی مشتبہ نہیں ہوئے اسرار و اہل سرار کے ساتھ

جو معاملہ رکھنا چاہئے معلوم ہو گیا کہ اُن پر نکیروں کو کج انگیر کا سبب بھی نہ بنیں۔

(۲۴) قال الغزالی فی اقسام علوم الآخرة

فالقسم الاول علم المکاشفة وهو علم

الباطن وذلك غاية العلوم فقد قال

لبعض العارفين من لم یکن له نصیب

من هذا العلم اخاف علیه سوء الخاتمة

وادی نصیب منه التصدیق بآیاتہ

لاہلہ الخ (احیاء العلوم کتاب العلم)

ادنی درجہ کا حصہ (کہ سور خاتمہ سے بچانے کے لئے وہ یہی کافی ہے) یہ ہے کہ اسکی تصدیق کے

اور اس علم والوں کے لئے اسکو مسلم رکھے (اعتراض اور گستاخی نہ کرے کہ اولیاء سے عداوت

رکھنے میں سور خاتمہ کا خطرہ ہے)

(۲۵) قال القاضی ثناء اللہ رحمہ فی

تفسیر تحت آیتہ کما ارسلنا فیکم رسولاً منکم

یتلوا علیکم آیاتنا الایة من اراد ان

(ترجمہ) قاضی ثناء اللہ رحمہ نے

اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ جو شخص ان معارف

کو ساتھ لکھ کر لے جاتا ہے اسکو ایسے مجازاً

ينطق بتلك المعارف فلا بد له من
 ايراد مجازات واستعارات لا يهتد
 الى مرامها العوام فيفسقون ويكفر
 فان قيل فاي ضرورة في التكلم بها
 وما بال القوم يصنعون فيها مجلدات
 قلت ليس الغرض من تلك التصنيفات
 اعطاء تلك العلوم ولا يحصل بمطالعة
 تلك الكتب شيء من القرب والولاية
 بل الغرض منها تنبيه العارفين لمحصلين
 لتلك العلوم بالمجذب والسلوك على
 بعض تقاصيلها وتطبيق احوال المرئيين
 ومواجيدهم على احوال الاكابر ومواجيدهم
 كي يظهر صحتها احوالهم وتطمين بها قلوبهم
 وكثيرا ما يتكلمون بتلك المعارف في غلبة
 الاحوال فالطريق السوي للعوام عند
 مطالعة كتبهم وسماع كلامهم عدم
 الانكار وحملها على ظاهر الشرعية مهابا
 امكن بالتأويلات فان كلامهم مرموز
 واشارات او تقويض عليهم الى علام
 الغيوب كما هو شأن المتشابهات
 فان في كلامهم مجازات واستعارات
 مصروفة عن الظاهر ليس شيء منها
 مخالفا للشرع بل هي لب الكتاب

واستعارات لاتا پڑتا ہے کہ اسکے مقصود
 تک عوام کی رسائی نہیں ہوتی اسلئے وہ
 لوگ اسکو فاسق اور کافر بناتے ہیں اگر
 کوئی سوال کرے کہ پھر اسکے ساتھ تکلم کرنے
 کی اور تصنیف کرنے کی کیا ضرورت ہے
 جواب دوں گا کہ ان تصنیفات سے غرض
 ان علوم کا افادہ نہیں ہے اور نہ ان کے
 مطالعہ سے قرب اور ولایت حاصل ہوتی
 ہے بلکہ مقصود اس سے اُن عارفین کو جو کہ
 ان علوم کو جذب اور سلوک سے حاصل کر رہے
 ہیں بعض تفصیلات پر متنبہ کرنا ہوتا ہے
 اور مریدین کے احوال و مواجید کو اکابر کے
 احوال و مواجید پر منطبق کرنا ہوتا ہے تاکہ
 اُن کے احوال کا نتیجہ ہونا ظاہر ہو جائے
 اور اس سے ان کے قلوب کو اطمینان
 ہو جاوے اور یہاں اوقات ان معارف
 کے ساتھ غلبہ حوال میں تکلم کرے ہیں پس
 طریق مستقیم عوام کے لئے ان حضرات کا
 کلام سننے کے وقت اور اُن کی کتابوں
 کو مطالعہ کرنے کے وقت یہ ہے کہ اعتراض
 نہ کریں اور اُن کو بقدر امکان تاویلات
 کر کے ظاہر شریعت پر محمول کریں کیونکہ
 اُن کا کلام رموز و اشارات ہوتے ہیں یا

والسنة رزقنا الله سبحانه بفضلہ

وللمنة (تفسیر مظہری)

(اگر تاویل سمجھ میں نہ آوے تو علام الغیوب

کے حوالہ کریں جیسا کہ متشابہات کی شان

ہوتی ہے کیونکہ اُن کے کلام میں مجازات و استعارات ہوتے ہیں جو ظاہر سے پھیر

جاتے ہیں اُن میں کوئی بات شرع کے خلاف نہیں ہوتی بلکہ وہ کتاب و سنت کا منفر

ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ہم کو اپنے فضل و احسان سے نصیب فرماوے **ف** ان عبارات

مذکورہ فصل ہذا سے کتب تصوف و علماء تصوف کے ساتھ معاملہ رکھنے کا یہ خلاصہ ہوا

کہ جن حضرات میں قبول کے علامات ظاہر ہیں اور منجملہ ان علامات کے علماء محققین کا حسن

ظن بھی ہے اُن کے ساتھ حسن اعتقاد رکھے اور اُن کے کلام میں اگر کوئی امر ظاہر خلاف

سواد اعظم دیکھے تو اپنا اعتقاد اسکی موافق نہ رکھے نہ اسکو کسی کے سامنے نقل کرے نہ ایسی

کتابوں کا مطالعہ خود کرے جب تک کسی شیخ سے نہ پڑھے کیونکہ اُن حضرات کا مقصد

عوام کے لئے تدوین نہیں ہے بلکہ عوام سے وہ خود اخفا فرماتے تھے بلکہ اعتقاد تو سوا

اعظم کے موافق رکھے اور اس کلام میں اگر تاویل ممکن ہو تاویل کرے ورنہ یا غلبہ حال محمول

کر لے یا اعدار کے ملحق کر دینے کا احتمال کرے یا مثل متشابہات کے اسکو مفوض بحق کرے

اور بے سمجھے اعتراض اور گستاخی نہ کرے کیونکہ گو وہ معصوم نہ تھے لیکن شریعت کے بجد متبع

تھے چنانچہ غیر معذور پر اُن سے خود نکیر منقول ہے اور اسی لئے احکام میں اُن سے کوئی ایسا

امر منقول نہیں صرف بعض اسرار منقول ہیں جنکا معنی ذوق و کشف ہے اور تعبیر خاص اصطلاحات

میں کی گئی ہے اور ان دونوں سے عوام و اہل ظاہر بے بہرہ ہیں اسلئے اس کلام کے معارض

شریعت ہونے کا یہ لوگ فیصلہ نہیں کر سکتے گو رتبہ میں اُن سے بھی بڑھے ہوئے ہوں اسلئے

انکو اجمالاً تسلیم کر لینا چاہئے ورنہ گستاخی سے سوا خاتمہ کا خوف ہے البتہ جو شخص سیاسی

محقق ہو اسکو حق ہے کہ اُس پر مفصلاً رد کرے خواہ درجہ خطا اجتہادی تک خواہ ابطال تک

فصل چہارم اور معظم مقصود رسالہ کا یہی فصل ہے اسمیں اول اقوال منسوب الی الشیخ

نقل کئے جاوے گئے جو منشا ہوئے ہیں اعتراضات کے اور اُن کے بعد وہ اقوال حضرت

شیخ کے وارد کئے جاوے گئے جن سے اُن اعتراضات کا جواب حاصل ہوتا ہے اقوال

اعتراضیہ کو بعنوان اغتراب شروع کیا جاوے گا اور اقوال جوابیہ کو بعنوان اقتراب لایا جاوے گا جیسا تمہید میں بھی مع تفسیر ان عنوانات کے مذکور ہوا ہے۔

الاغتراب (۱)

(ترجمہ) متعصبین نے ایک اعتراض شیخ پر محض افواہی روایت کی بنیاد پر یہ کیا ہے کہ شیخ محی الدین کلمہ لا الہ الا اللہ کے غیر صحیح ہونے کے قائل ہیں اور یہ کفر ہے۔

لما انکروا المتعصبون علی الشیخ بحسب
الاشاعة قولهم ان الشیخ محی الدین
يقول بفساد قول لا الہ الا اللہ وذلک
کفر (فصل ثانی ص ۱۳)

الاقتراب (۱)

(ترجمہ) شیخ نے فص ہوسوی میں ایک شخص کے باب میں (جس نے مرتے وقت یہ کلمہ امنت انا لا الہ الا اللہ الذی امنت بہ بنو اسرائیل کہا تھا جو ہم معنی ہے لا الہ الا اللہ کا اور اس شخص کے متعلق اس کلمہ کے نافع ہونے نہ ہونے کی مستقل بحث ۲۳ میں آئی ہے جو اس مقام کے ہمارے مقصود کو مضر نہیں) یہ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسکی روح اس کے مرنے کے وقت قبل اسکے کہ وہ کوئی گناہ کا کام کرے قبض فرمائی اور اسلام تمام گزشتہ (کفر و معصیت) کو محو کر دیتا ہے تو دیکھو عین بات میں لا الہ الا اللہ کہنے کو ایمان اور اسلام

فی القصص اللوسوی من الفصوص
قبضہ عند ایمانہ قبل ان یکتسب
شیئاً من الاثام والاسلام یحب ما قبلہ
(الحال لا قوم مقام عشرين) وقال الشعر
والجواب بتقدیر صحۃ ذلك عند ان لا
ان الحق تعالیٰ ثابت فی الوہیتہ قبل
اثبات المثبت ومن کان ثابتاً لا یحتاج
الی اثباتہ اذا ثبتم من تثبت الوہیتہ
من الخلق حتی ینفی وانما تعبد المؤمن بذلک
علی سبیل التلاوۃ لیؤجرہ اللہ علی ذلک
وحاشی ان یصرح بفساد قول لا الہ الا اللہ
هذا لا یقولہ عاقل لانہا من القران
المعظم فانہم (فصل ثانی ج ۱ ص ۱۳)

فرمایا تو اگر اسکے معنی صحیح نہ ہوتے تو یہ کلمہ ایمان و اسلام کیسے ہو جاتا تو معلوم ہوا کہ شیخ کی طرف اس قول کی نسبت غلط ہے پھر نسبت کرنے والے نے کوئی حوالہ بھی نہیں دیا اور امام شعرانی نے علی سبیل التنزیل جواب میں یہ فرمایا ہے کہ اگر شیخ سے اسکی روایت صحیح بھی ہوتی تو اس قول سے مراد یہ ہو سکتا ہے کہ لا الہ الا اللہ کے معنی اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اثبات اور غیر اللہ کی الوہیت کی نفی ہے اور اس اثبات و نفی کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ کہنے والا اپنے اس اعتقاد کو ظاہر کرتا ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی الوہیت کو ثابت اور غیر اللہ کی الوہیت کو منافی مانتا ہوں یہ تو صحیح ہے اور شائع کی مراد اس کلمہ کی تعلیم اسی اعتقاد کا اظہار اقرار کرنا ہے اور اس معنی کو کوئی غیر صحیح نہیں کہہ سکتا اور دوسرا مطلب یہ کہ لغو یا اللہ واقع میں بدون کسی کے ثابت کئے الوہیت حق ثابت نہیں اور الوہیت غیر حق منفی نہیں کہنے والے کے ثابت کرنے سے وہ ثابت ہوگی اور اسکے نفی کرنے سے یہ منفی ہوگی جیسے کوئی شخص زید سے دوستی پیدا کرے اور دوسروں سے دوستی قطع کر دے اور پھر کہے کہ میرا کوئی دوست نہیں بجز زید کے یہاں زید کی دوستی کے اثبات کا اور غیر زید کی دوستی کی نفی کا اس شخص کے ثابت کرنے سے اور نفی کرنے سے تحقق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ کلمہ شریعت کا مطلب بالکل فاسد ہے تو شیخ اسکو فاسد کہہ رہے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تو اپنی الوہیت میں خود ثابت ہیں کسی مثبت کے اثبات کے محتاج نہیں مومن محض بطور عبادت کے اسکا تلفظ اسلئے کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو اجر دے اور عا شا وکلا کہ شیخ کلمہ لا الہ الا اللہ کے فساد معنی کے قائل ہوں شیخ تو بڑی چیز ہیں ادنیٰ عاقل بھی ایسی بات نہیں کہہ سکتا کیونکہ یہ تو قرآن کا جزو ہے کیا لغو یا اللہ شیخ قرآن کے منکر ہیں خوب سمجھ لو خصوص جبکہ اپنے عقیدہ صغریٰ میں قرآن کی حقیقت کی تصریح بھی فرمائی ہے بقولہ سماہ التنزیل (خطبہ ص ۵) نیز ایک مقام پر حدیث سجدات کی شرح میں تصریحاً لا الہ الا اللہ کی فضیلت اور خاصیت ذکر کی ہے بقولہ انما دخلت لا الہ الا اللہ منبرا لا تہکات بقول لا الہ الا اللہ معتقد الہا الخ (مبحث ثامن وستون ج ۲ ص ۱۱۳) اور فتوحات کے باب تین ہو چو اسیس میں فرمایا ہے فلا یبقی فی النار من قال لا الہ الا اللہ

محمد رسول اللہ و لوہرۃ واحدة فی عمرہ و مات علی ذلک (مبحث حادی سو ہجرون ج ۲ ص ۱۴۹) پس فص موسوی کی عبارت سے جواب الزامی ہے اُن کے مقابلہ میں جو اُس عبارت کو شیخ کی مان کر اُس عبارت سے مستقل اعتراض کرتے ہیں کہ ایک کافر کے ایمان کے قابل ہیں اور دوسری عبارت سے جواب تحقیقی۔

الاقتراب (۲)

ومن ذلک دعوی المنکر ان الشیخ
 یقول فی کتبہ مراراً لا موجود الا اللہ
 (فصل ثانی ص ۱۳)
 لا موجود الا اللہ یعنی سوا اللہ تعالیٰ کے کوئی موجود نہیں (اور اس سے شرائع کا ابطال لازم آتا ہے کیونکہ سب احکام فرع وجود ہی کے ہیں جب وجود نہیں تو احکام کہاں)

الاقتراب (۲)

قال فی العقیدۃ الصغریٰ التی صدق
 بها فی الفتوحات المکیۃ موجود بذاتہ
 من غیر افتقار الی موجد یوجدہ کل
 موجود مفتقر الیہ فی وجودہ فالعالم
 کلہ موجود بہ و هو تعالیٰ موجود بنفسہ
 (مقدمہ ص ۱)
 وقال فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم
 اصدق بیت قالت العرب الا کل
 شیء ما خلا اللہ باطل علم ان الموجودات
 کلاھا وان وصفت بالباطل فہی حق من
 (ترجمہ) شیخ نے اپنے عقیدہ صغریٰ
 میں جس سے فتوحات مکیہ کو شروع کیا ہے
 فرمایا ہے کہ حق جل شانہ بذاتہ موجود ہے کسی
 موجد کی عزت اُسکو احتیاج نہیں بلکہ اُن
 موجودات اپنے وجود میں اسی کے محتاج
 ہیں پس تمام عالم اُسکے واسطہ سے موجود ہے
 اور وہ بذاتہ موجود ہے (اس قول میں تصریح
 ہے کہ ماسویٰ اللہ بھی وجود کے ساتھ متصف
 ہے اور موجود ہے معلوم ہوا کہ لا موجود الا اللہ
 کے وہ معنی نہیں جو ظاہر مفہوم ہوتے ہیں

حیث الوجود ولكن سلطان المقام
 اذا غلب على صاحبه يرى ان ماسو
 الله باطل من حيث انه ليس له وجود
 من ذاته فحكمه حكم العدم وهذا من
 بعض الوجوه التي يمتاز الحق تعالى بها
 من كونه موجودا عن وجود خلقه مع
 انه على الحقيقة ليس بينه وبين خلقه
 اشتراك بوجوه من الوجوه (الكبرى لا حرج
 على هاشم الباقية ج ۲ ص ۱۱) قال
 الشعراني في الجواب ان معنى ذلك بقوله
 صحته عند الله لا موجود قائم بنفسه
 الا هو تعالى وما سواه قائم بغيره كما
 اشار اليه حديث الاكل شيء ما خلا
 باطل ومن كان حقيقته كذلك فهو
 الى العدم اقرب اذ هو وجود مسبوق
 بعدم وفي حال وجوده متردد بين
 وجود وعدم لا تخلص لاحد الطرفين
 فان صرح ان انشيز قال لا موجود الا الله
 فانه قال ذلك عند ما تلاشت عنده
 الكائنات حين شهود الحق تعالى
 بقلبه كما قال ابو القاسم المجتهد من
 شهد الحق لم ير الخلق ما (فصل ثانی ص ۱۱)
 بھی اشتراک نہیں ہے (اسی طرح وجود میں بھی حق اور خلق کے درمیان حقیقی اشتراک نہیں بلکہ

بلکہ دوسرے معنی مراد ہیں جو عنقریب مذکور
 ہوتے ہیں) اور شیخ نے رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کے اس ارشاد کے متعلق کہ عرب
 کے اقوال میں سب سے زیادہ سچا شعر یہ ہے کہ
 یاد رکھو سب ماسوی اللہ باطل ہے یہ فرمایا
 کہ جانتا چاہئے کہ موجودات اگرچہ (اس قول
 میں) باطل (غیر ثابت) کے ساتھ موصوف
 کئے گئے ہیں تاہم وہ وجود کے اعتبار سے
 حق (یعنی ثابت) بھی ہیں لیکن (غیر ثابت
 قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ) صاحب مقام
 پر جب مقام کا غلبہ ہوتا ہے تو وہ تمام ماسوی
 اللہ کو باطل (غیر ثابت) دیکھتا ہے۔
 کہ اُس کا وجود خود اس حیثیت
 سے اُس کی ذات سے نہیں ہے بلکہ
 غیر سے مستفاد ہے) اسلئے وہ حکم عدم میں
 (پس وہ حقیقتہً موجود ہے اور حکم معدوم
 اور یہ بھی منجملہ اُن وجوہ کے ہے جن سے حق تعالیٰ
 اپنے موجود ہونے کے اعتبار سے وجود خلق
 سے ممتاز ہے (اس طرح سے کہ حق تعالیٰ
 کا وجود غیر سے مستفاد نہیں اور خلق کا وجود
 غیر سے مستفاد ہے) باوجودیکہ حقیقی طور پر
 حق تعالیٰ میں اور مخلوق میں کسی وجہ سے
 بھی اشتراک نہیں ہے (اسی طرح وجود میں بھی حق اور خلق کے درمیان حقیقی اشتراک نہیں بلکہ

وہی امتیاز ہے جو ابھی مذکور ہوا گو اشتراک اسی ہے کہ دونوں کے وجود پر لفظ وجود اطلاق کیا جاتا ہے (اس میں بھی تصریح ہے مخلوق کے لئے وجود ثابت ہونے کی) امام شعرانی نے (اعتراض مذکور کے) جواب میں یہ فرمایا ہے (اور اسی میں اس معنی مراد کا بیان ہے جس کے ذکر کا وعدہ اوپر کیا گیا ہے وہ یہ) کہ اگر اس قول (لا موجود الا اللہ) کی نقل ان سے ثابت ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ بحر حق تعالیٰ کے کوئی موجود بالذات نہیں ہے اور اس کے سوا سب موجود بالغیر ہیں جیسا کہ اس طرف یہ حدیث مشیر ہے الا کل شیء ما خلا اللہ باطل (رسوب حدیث میں بھی ماسوی اللہ کو باطل فرمایا ہے تو شیخ ہی نے اس سے زیادہ کیا کہ مدیا بحق اعتراض کیا جائے پس حدیث میں جو معنی ہیں غیر ثابت کے وہی معنی کلام شیخ میں ہیں غیر موجود کے یعنی غیر ثابت بالذات وغیر موجود بالذات) اور (اسی کی کچھ توضیح آگے آتی ہے یعنی جس شخص کی حقیقت ایسی ہو کہ اس کا وجود بالذات نہ ہو) سو وہ عدم سے زیادہ قریب ہوگا کیونکہ وہ ایسا وجود ہوگا جس سے سابق بھی عدم ہوگا اور خود حالت وجود میں بھی وجود و عدم کے درمیان دائر ہوگا کسی ایک جانب کے لئے خالص نہ ہوگا (ہر آن میں حتمال رہیگا کہ شاید اس وقت ہی عدم طاری ہو جائے) پس اگر ثابت بھی ہو جاوے کہ شیخ نے یہ قول کہا ہے لا موجود الا اللہ سو ایسی حالت میں کہا ہوگا جبکہ ان کی نظر میں سب کائنات مضحل ہو گئی ہوں گی جبکہ انھوں نے اپنے قلب سے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہوگا۔ (پس اسی اضمحلال وجود کو عدم کے مشابہ دیکھ کر وجود کی نفی فرمادی ہوگی) جیسا کہ ابوالقاسم جنید رح کا قول ہے کہ جو حق کا مشاہدہ کرے گا اس کو خلق نظر نہ آوے گی (اور حضرت جنید بفاق قوم اہل تکمین سے ہیں اور شطح سے میرا میں ان کا قول بھی شیخ ہی کی مثل ثابت ہے)

الاختلاف (۳)

(ترجمہ) ان اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ معترض یہ دعویٰ کرتا ہے کہ شیخ نے حق کو اور خلق کو ایسا کہا ہے۔

ومن ذلك دعوى المتكرران الشيخ رحمه الله تعالى جعل الحق والخلق واحدا (فصل ثانی ص ۱۳۱ ج ۱)

الاقتراب (۳)

وقد ذكر الشيخ في الباب السابع و
الخمسين وخمسة عشر من الفتوحات
المكية بعد كلام طويل ما نصه هذا
يد لك صريحاً على ان العالم ما هو عين
الحق تعالى اذ لو كان عين الحق تعالى
ما صح كون الحق تعالى بدعيّاً انتهى
افضل ثانی ص ۱۱۱) وقال في الفصل
الادھی فکذلک الیض وان وصفنا بما
وصف به نفس من جمیع الوجوه فلا
بد من فارق ولبس الا افتقارنا الیه
فی الوجود وتوقف وجودنا علیہ
لامکاننا وغنائنا عن مثل ما افتقرنا الیه
(الحل الا قوہم)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات مکیہ کے
باب پانسوشتاون میں ایک کلام طویل
کے بعد فرمایا ہے کہ یہ تقریر مکو بصراحت اپر
رہنمائی کرتی ہے کہ عالم حق تعالیٰ کا عین
نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ حق تعالیٰ کا
عین ہوتا تو حق تعالیٰ کا بدیع ہونا صحیح نہ تھا
جس کی حقیقت ہے عدم سے وجود میں
لانے والا کیونکہ عالم اگر عین حق ہوتا تو غور
بائشربتہ اور حق تعالیٰ کبھی عدم کے ساتھ
متصف نہیں ہوا تو عالم بھی عدم کے ساتھ
متصف نہ ہوگا پھر اسکو عدم سے وجود میں
لانے کے کیا معنی ہوتے پس ثابت ہوا
کہ عالم اور حق متحد نہیں پس عینیت اور اتحاد

اگر ان کے کلام میں ہے تو بمعنی اصطلاحی ہے جسکا حاصل ہے تابعیت خلق للحق فی الوجود اور
فصل آدمی میں فرمایا کہ اسی طرح بیان بھی ہے کہ اگر حق تعالیٰ نے ہمکو بھی تمام وجوہ سے ان
چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا جن سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے پھر بھی کوئی فارق ضرور
ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اس کے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اسی پر موقوف ہے جو
اس کے کہ ہم ممکن ہیں اور وہ اسی چیز سے غنی ہے جس میں ہم اس کے محتاج ہیں اس سے بڑھ کر اس
عینیت کے ابطال اور تباہی کے اثبات پر کیا نص ہوگی) ف اس کے متصل ہی عنوان
میں اور زیادہ تصریحات ہیں نفی اتحاد کی

الاغتراب (۴)

قال شیخ الاسلام المحمدي رحمه الله
تعالیٰ ولما ورحلت القاهرة عام توفی
شیخنا سراج الدین البلقینی وذلك
فی عام اربع وثمان مائة ذکرت لہا سمعت
من بعض اهل الشام فی حق الشیخ
محی الدین من انہ یقول بالحلول و
الاتحاد فقال الشیخ معاذ الله وحاشا
من ذلك انما هو من اعظم الائمة ومن
سیج فی بحار علوم الکتاب والسنة الخ
(فصل اول صل)

(ترجمہ) شیخ الاسلام محمدي رح
فرماتے ہیں کہ میں جب قاہرہ میں بیونجا
جس سال ہمارے شیخ سراج الدین بلقینی
کی وفات ہوئی اور یہ واقعہ سنہ ۸۰۰ھ
چار میں ہوا۔ میں نے ان سے اس امر کا تذکرہ
کیا جو شیخ محی الدین رح کے حق میں بعض اہل
شام سے سنا تھا کہ وہ حلول و اتحاد کے قائل
ہیں شیخ نے فرمایا معاذ اللہ اور ان کی
شان اس سے بالکل ارفع ہے وہ تو اعظم
ائمہ سے ہیں اور ان لوگوں سے ہیں جو کلمہ

وسنت کے دریاؤں میں شناوری کئے ہوئے ہیں (تو ایسا شخص کہیں ایسے امر کا قائل
ہو سکتا ہے و اسمیں دلالت ہے کہ بعض معتز صیین نے شیخ کی طرف حلول و اتحاد
کو بھی منسوب کیا ہے۔

الاقترب (۴)

فی العقیدۃ الصغریٰ للشیخ تعالیٰ
الله ان تجلہ الحوادث او یجلہا وقال
فیہا استوی علی عرشہ کما قالہ علی
المعنی الذی ارادہ (مقدمہ ص ۱۰۰)
وقال فردا صمداً لا فی شیء ولا علی شیء
او قائماً بشیء ولا مفتقراً الی شیء ولا ھیکلاً

(ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغریٰ میں
ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے برتر ہے کہ اسمیں
حوادث حلول کریں یا وہ حوادث میں حلول
کرے اور اسی میں یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ اپنے
عرش پر استوی ہے جیسا خود فرمایا ہے اور
اسی معنی کہ جو مراد لیا ہے (اس سے بھی نفی

ولا شبهها ولا صورة ولا جسام ولا مجمل
ولا مکیفا ولا مرکبا لیس کمثلہ شیء
وهو السميع البصير (شجرة الکون ص ۱۹)
اهو قال الشيخ فی کلام طویل وما قال
بالاتحاد الا اهل الاتحاد واما القائلون
بالحلول فهم اهل الجمل والفضول قال
الشيخ فی کذب والله من افتري على
الشيخ رحمه الله بانه يقول بالحلول
والاتحاد (کیریت علی الہامش ص ۱۳۵ ج ۱)
وعبارۃ الشيخ فی باب الاسرار من الفتا
اعلم ان الله تعالى واحد بجماع ومقام
الواحد تعالى ان یحل فیہ شیء او یحل
هو فی شیء الخ (مبحث اول ج ۱ ص ۲۹)
وزاد فی عقیدۃ الوسطی ویتحد بشیء
(مبحث سادس ج ۱ ص ۱۳) وقال فی التلک
التاسع والستین وماتہ القديم لا یكون
قط محلا للحوادث ولا یكون حالا فی
المحدث الخ (مبحث سادس ص ۱۳ ج ۱)
وقال فی باب الاسرار لا یجوز لعارف
ان یقول انا الله ولو بلغ اقصى درجات
القرب وحاشا العارف من هذا القول
حاشاه انما یقول انا العبد الذلیل
فی المسیر والمقیل (مبحث سادس ج ۱ ص ۱۳)

حلول و اتحاد کی ظاہر ہے کیونکہ مخلوق تو
عرش پرستوی نہیں تو لامحالہ مستوی
وغیر مستوی میں تماز ہوگا) اور شجرۃ الکون
میں فرمایا کہ وہ فرد ہے صمد ہے نہ کسی شے
کے اندر ہے نہ کسی شے پر (متکون) ہے
نہ کسی شے کے ساتھ قائم ہے نہ کسی شے
کا محتاج ہے نہ وہ ہیکل ہے نہ شبیہ ہے
نہ صورت ہے نہ جسم ہے نہ چیز والا نہ ذی
کیفیت ہے نہ مرکب ہے اسکی مثل کوئی چیز
نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے (اسمیں حلول
و اتحاد کی نہایت اہتمام کے ساتھ نفی ہے)
اور شیخ نے ایک کلام طویل میں فرمایا ہے
کہ اتحاد کا وہی قائل ہوگا جو اہل اتحاد ہوگا
اور جو لوگ حلول کے قائل ہیں وہ اہل جمل
اور فضول ہیں امام شعرانی نے اسکو نقل
کر کے فرمایا پس جھوٹا ہے جس شخص نے
شیخ پر افترا کیا ہے کہ وہ حلول و اتحاد کے
قائل ہیں اور شیخ کی عبارت فتوحات کے
باب اسرار میں یہ ہے کہ جاننا چاہئے کہ
الله تعالیٰ بلا اختلاف احد (حقیقی) ہے اور
واحد (حقیقی) کا مقام اس سے عالی ہے
کہ اسمیں کوئی شے حلول کرے یا وہ کسی
شے میں حلول کرے اور عقیدہ وسطی میں

اس عبارت کے بعد یہ بھی ہے کہ وہ اس سے بھی عالی ہے کہ کسی شے کی ساتھ متحد ہو اور باب ایک سو اہتر میں فرمایا کہ قدیم کبھی حوادث کا محل نہیں ہوتا اور نہ حادث میں حال ہوتا، اور باب الاسرار میں فرمایا ہے کہ کسی عارف کو یہ کہنا جائز نہیں کہ میں اللہ ہوں اگرچہ قرب کے انتہائی درجہ کو پہنچ جاوے اور وہ اس قول سے بہت بہت بعید ہے وہ تو کہتا ہے کہ میں عبد ذلیل ہوں حرکت میں بھی سکون میں بھی وقت غالباً منکرین نے مسئلہ منظر کو غلط سمجھ کر حلول میں داخل کیا ہے حالانکہ اسکو اس سے کچھ نسبت نہیں۔

الاخترا ب (۵)

ومنہ یعلم کل عاقل خارج عن الہو
والتعصب ان الشیخ رضی اللہ عنہ
بلغ فی مقام الترتیب اللہ تعالیٰ مالایک
یری احدا من الاولیاء بلغہ وانما یری
من القول بالجسمیۃ خلاف ما اشاء
عندہ من لا یخشی اللہ عزوجل۔

(اخرا لمبحث الرابع ص ۵۰)

(ترجمہ) تقریباً اسے (جو کہ شیخ سے
نقل لگتی ہے) ہر عاقل جو کہ ہوائے نفسانی
اور تعصب سے بری ہو جان لیگا کہ شیخ رح
مقام تزییہ النی میں اس درجہ پر پہنچے
ہیں کہ اولیاء میں سے وہ کسی کو بھی اس
درجہ پر پہنچا ہوا نہ دیکھے گا اور یہ بھی جان
لیگا کہ شیخ جسمیت کا قائل ہونے سے بری

ہیں برخلاف اس کے جسکو ان سے ایسے لوگوں نے شائع کیا ہے جنکو خدا تعالیٰ کا خوف
نہیں وقت معلوم ہوتا ہے شیخ پر اعتراض بھی کیا گیا ہے اور عجیب نہیں کہ حضرت شیخ کے اس مذہب
سے جو کہ سلف کے موافق ہے کہ آیات صفات پر بلا تاویل و بلا کیف اعتقاد رکھنا چاہئے
تجسیم کا شبہ پیدا ہو گیا ہو چنانچہ ان کا قول امام شعرانی نے نقل کیا ہے قال فی الباب
السابع والسبعین وثلاثاً اعلم انہ یحب الایمان بایات الصفات واخبارھا
علی کل مکلف قال وقد اخیر اللہ تعالیٰ عن نفسه علی السنۃ رسلاً ان لم یلا
ویدین واصبعاً واصبعین واصابع وعینا وعینین واعینا ومعینہ وضحکا
وفرحاً وتعجباً واتیاناً ومجئاً واستواء علی العرش ونزولاً منہ الی الکرمی الی سماء

الدنیا واخیران لہ نصیرا وعلما وکلاما وصبوتا وامثال ذلك من نحو المرحلة
والحد والمقدار والرجاء والغضب والقراع والقدم قال وهذا كله معقول المعنى
مجهول النسبة الى الله تعالى بحسب الايمان به لاننا حكم حكم به الحق على نفسه فهو
اولى مما حكم به مخلوق وهو العقل الخ (ببحث ثامن عشر ص ۱۰۸)

الاقتراب (۵)

قال في العقيدة الصغرى ليس بموجود
فيقدر له المكان ولا بعرض فيستحيل
عليه البقاء ولا يحسم فيكون له الجهة
والتلقاء الخ (مقدمه ص ۱۰۸)
ف اسیم صریح نقط سے نفی ہے جسمیت کی۔

(ترجمہ) شیخ نے عقیدہ صغریٰ
میں فرمایا کہ وہ جوہر نہیں کہ اسکے لئے مکان
مقدر ہو نہ عرض ہے کہ اس پر بقا محال ہو۔
نہ جسم ہے کہ اسکے لئے جہت اور سمت ہو۔

الاخترا ب مع الاقتراب (۶)

ذكر الشيخ في الباب التاسع والعشرين
وما عشرين من الفتوحات انه لا يجوز
يقال ان الحق تعالى مفتقر في ظهور
اسماء وصفاته الى وجود العالم لان
له الغنى على الاطلاق قلت وهذا خبر
على من نسب الى الشيخ انه يقول ان الحق
تعالى مفتقر في ظهور حضرات اسمائه
تعالى الى خلقه ولو لا خلقه ما ظهر ولا
عرفه احد (ببحث خامس ص ۱۰۸)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب
دسوا و تیس میں ذکر کیا ہے کہ یہ کہنا جائز
نہیں کہ حق تعالیٰ اپنے اہمار و صفات کے
ظہور میں وجود عالم کا محتاج ہے کیونکہ اسکے
لئے غنائے مطلق ثابت ہے شرابی فرماتے
ہیں کہ یہ رد صریح ہے اس پر جو شیخ کی طرف
اسلام کو منسوب کرتا ہے کہ وہ اسکے قائل
ہیں کہ حق تعالیٰ اپنے اہمار کے ظہور میں
مخلوق کا محتاج ہے اور اگر مخلوق نہ ہوتی

لہ معناه مافی قوله تعالى ولا توجد تلقاء مدین ۱۲ منہ

وقال الشيخ في الباب الثاني والسبعين
 ان الله تعالى لم يوجد العالم لا فتارة
 اليه وانما الاشياء في حال عدمها
 الامكاني لما طلبت وجودها فمن هي
 مفترقة اليه بالذات وهو الله تعالى
 لا تعرف غيره فلما طلبت بفقرها
 الذاتي من الله تعالى ان يوجد لها
 قبل الحق تعاسوا لها لا من حاجة
 قامت به اليها الى آخر ما قال ثم قال و
 هذه مسئلة لو ذهبت عينك جزاء
 لتحصيها لكان قليلا في حقها فانها
 منزلة قدم زل فيها كثير من اهل الله تعالى
 والتحقيق فيها من ذمهم الله تعالى
 في قوله لقد سمع الله قول الذين قالوا
 ان الله فقير ونحن اغنياء انتهي فان
 قلت قد نقل بعضهم عن الشيخ انه كان
 ينشد **الكل مفترق والكل مستغن**
 هذا هو الحق قد قلنا ولا نكفي فالجواب
 ان مثل ذلك مدسوس عليه في كتاب
 الفصوص وغيره فان هذا نصه بكتب
 الناقل عنه خلاف ذلك (بحث خاص
 ج ١ ص ٦) وقال الشرائع ايضا بعد نقل
 بعض كلام الشيخ وقد بان لك انه

توه ظاهري نہ ہوتا اور نہ کسی کو معرفت
 ہوتی **وقت** ایک ظہور بذات ہے جو اسکی
 صفت ہے اسکے ساتھ قبل خلق بھی صفت
 ہے ایک ظہور للخلق ہے جسکی حقیقت ہے
 اطلاع الخلق علیہ مخلوق کی صفت ہے
 اور موقوف ہے وجود خلق پر ہی طرح معرفت
 الخلق بہ کہ مراد ہے اسکا تو اس کے احتیاج
 خلق کی لازم آئی ولا محذور فیہ اور شیخ
 نے بہترین باب میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ
 نے عالم کو اسلئے ایجاد نہیں کیا کہ وہ عالم کی
 طرف احتیاج رکھتا تھا بلکہ خود اشیاء نے
 اپنی حالت عدم امکانی میں اپنے وجود کو
 اس ذات سے طلب کیا جسکی طرف
 وہ اشیاء محتاج تھیں اور وہ اللہ تعالیٰ
 ہے (کیونکہ) وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو
 نہیں پہچانتیں پس جب انھوں نے اپنے
 فقر ذاتی سے اللہ تعالیٰ سے اپنے ایجاد
 کو طلب کیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کے سوال
 کو منظور کر لیا نہ کسی حاجت کے سبب جو
 اللہ تعالیٰ کو ان اشیاء کی طرف ہو پھر
 دور تک اس کی تقریر کر کے فرمایا کہ یہ مسئلہ
 ایسا (غریب) ہے کہ اگر اسکے جاہل کرنے کے
 عوض میں تیری آنکھ بھی جاتی رہے تو اس

رضی اللہ تعالیٰ عنہ بری من القول
بان الحق تعالیٰ یوصف بکونہ مقتدر
الی العالم الخ (بحث وجہ مذکور ص ۱۱)

مسئلہ کے حق کے مقابلہ میں قلیل ہے
کیونکہ اس مسئلہ میں بہت سے اہل اللہ
کے قدم پھسل گئے اور وہ لوگ اس مسئلہ

کے بارہ میں اُن لوگوں میں جا ملے جنکی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذمت فرمائی ہے اُس
آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن لوگوں کا قول سن لیا ہے جو یوں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ
(نعوذ باللہ) محتاج ہے اور ہم غنی ہیں اور شرعانی کہتے ہیں کہ اگر تم یہ کہو کہ بعض نے شیخ
سے نقل کیا ہے کہ وہ یہ شعر پڑھا کرتے تھے کہ ہر ایک دوسرے کی طرف مفتقر ہے (خلق وجود
میں اور حق ظور میں) کوئی بھی (من کل الوجوہ ایک دوسرے سے) مستغنی نہیں ہی حق بات ہے
ہم اس طرح کہہ چکے کہ کتنا یہ بھی نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ یہ مضمون اُن کی کتاب فصوص وغیرہ
میں غلط الحاق کر دیا گیا ہے کیونکہ اس مقام پر جو نقل کیا گیا ہے یہ اُن کی تصریح ہے جو اس
شخص کی تکذیب کرتی ہے جو اسکے خلاف اُن سے نقل کرے اور شرعانی رح نے شیخ کے بعض
کلام کو نقل کر کے فرمایا ہے کہ تم کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ شیخ اس قول سے بری ہیں کہ حق تعالیٰ
افتقار الی العالم کے ساتھ موصوف ہے۔ **ف** میں نے خصوص الکلم میں اس مقام کی شرح
کی ہے جس میں علی تقدیر صحیحہ انتقال فقر مجازاً بمعنی مطلق توقف و ربط لیا گیا ہے جس کا قرینہ
بعد کے اشعار ہیں ۵

فان ذکر غنی لا افتقارہ | فقد علمت الذی بمقولنا نعنی

فالکل بالکل مربوط فلیس لہ | عنہ الفضائل خذوا ما قلتم عنی

اس میں تصریح کر دی ہے کہ اگر تم صفت غنا مطلق کا ذکر کر کے اس دعویٰ پر اعتراض کرو تو ہم
جواب دینگے کہ تم نے ہمارے کلام مذکور فی المقام الآخر سے جان لیا ہے جو ہم مراد لیتے ہیں
یعنی ہر ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہے کسی کو کسی سے حالت وجود میں بے تعلقی نہیں گوشت
عدم میں یہ تعلق نہ رہے (اور یہ مقام آخر جو قرینہ ہے اس تفسیر کا اشعار مذکور سے قبل کی عبارت
واذ کان الارضا طین من لہن جو عینی الخ جسکی کچھ تقریر اس عبارت کے بعد دوائے
ف کے تحت میں بھی کر دی گئی ہے ملاحظہ کر لیا جاوے اور اسی مقام پر اس تاویل کے

بعد میں نے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ حق تعالیٰ کی نسبت فقط افتقار و نفی استغناء سے گویا
ہی ہو قلب کو تکلیف ہوتی ہے کہ لفظاً معارضہ ہے نص واللہ الغنی وانتم الفقراء کا اس
اچھی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازی نے اختیار کی ہے ۵

سایہ معشوق گرفتار بر عاشق چہ شد بابا و محتاج بودیم او بامشتاق بود آہ
فت اور اسی اشکال نسبت افتقار کے مشاکل ایک اشکال نسبت عبادت کا ہے نص ابراہیمی
کی اس عبارت میں و یعبدنی و اعبدہ اس کا جواب مولانا جامی نے اس تفسیر سے دیا ہے
یطیعنی فیما اطلب منہ اور اس کو عبادت مشاکلہ کہلایا (الحل لا قوم بجا صلاہ مقام رابع) مگر
احقر کو اس جواب میں یہ کلام ہے کہ اطاعت کی نسبت میں بھی وہی اشکال ہے پھر ہمیں بھی مجازاً
کا قائل ہونا ہوگا تو ابتداء ہی سے ایسے مجاز کے ساتھ کیوں نہ تفسیر کیا دے جس میں پھر مجاز لینے کی
حاجت نہ ہو اس لئے عبادت کی تفسیر اظہار شرف کی ساتھ اقرب و اہل ہے اسکی تائید اطلاق
شرعیہ سے بھی ہو سکتی ہے تقریر اسکی یہ ہے کہ حدیث میں حلف بغیر اللہ کو شرک فرمایا ہے
رواہ الترمذی جبکی علت حلف کا تعظیم مفروض یعنی عبادت ہونا ہے پس قسم عبادت ہوتی اور
قرآن میں ہے فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس اللیل اذا عسعس والصبح اذا انتفس
وامثالہا الكثیر اب اس کے ساتھ ایک مقدمہ منضم کیا جاوے کہ صدق قسم مستلزم ہے صدق
مقسم کو تو اقسام کا صدق مستلزم ہو اصدق اعبد کو یہاں توجیہ قسم کی معنی مجازی اظہار شرف
کے ساتھ کی گئی ہے یہی تفسیر یحیدانی میں ممکن ہے اسی طرح افتقار بمعنی المجازی کی نظیر حدیث
میں ہے من لم یدع قول الزور والعمل بہ فلیس للہ حاجۃ فی ان یدع طعامہ وشرابہ
اور حقیقی معنی اس لئے متعذر ہیں کہ حاجت و عدم حاجت میں تقابل عدم و ملکہ کا ہے پس حاجت
معنی عنایت و توجہ ہے سو افتقار ہی جو کہ مرادف حاجت کا ہے عنایت کے ساتھ منفسر ہو سکتا ہے

الاغتراب مع الاقتراب (۷)

قال الشيخ والحق الذي نقول به ان العالم
كله حادث وان تعلق به العلم القديم
(ترجمہ) شیخ محی الدین نے فرمایا
کہ امر حق جس کے ہم قائل ہیں یہ ہے کہ عالم

انتھی قال شعرائی فہذہ نصوص
 الشیخ محی الدین رضی قولہ مجدد و
 العالم فکذب من افتری علی الشیخ انتہ
 یعول یقدم العالم وقد کرنا الشیخ اکثر
 علی حدوث العالم فی الفتوحات فی نحو
 ثلثائہ موضع الی قولہ ومعلوم ان من
 یقول یقدم العالم من الفلاسفۃ لا
 یتثبت شیئاً من ذلک بل ولا یؤمن
 بالبعث والنشور ولا غیر ذلک مما هو
 منقول عن الفلاسفۃ فقد تحقق کل
 عاقل ان الشیخ بری من ہذا کلہ۔

(بحث ثانی ص ۱۱ ج ۱)

تمام حادث ہے اگرچہ علم قدیم اسکی ساتھ متعلق ہے
 امام شعرائی فرماتے ہیں کہ یہ شیخ کی تصریحات
 ہیں حدوث عالم کے قائل ہونے کے باپ
 میں پس وہ شخص کاذب ہے جس نے شیخ پر
 افتراء کیا ہے کہ وہ قدم عالم کے قائل ہیں
 اور شیخ نے فتوحات میں قریب تین سو مقام
 کے حدوث عالم پر کلام کیا ہے یہی مضمون
 امام شعرائی کے اس قول تک چلا گیا ہے
 کہ یہ امر معلوم ہے کہ جو شخص فلاسفہ میں سے
 قدم عالم کا قائل ہے وہ ان مذکورات میں سے
 (مثلاً سماء و صفات و انبیاء و رسل و عالم
 برزخ و آخرت وغیرہ) کسی چیز کو بھی ثابت

نہیں کرتا بلکہ بعث و نشور پر بھی اور نہ کسی اور چیز پر ایمان نہیں رکھتا جیسا فلاسفہ سے منقول
 ہے (اور شیخ کی تصنیفات میں ان سب چیزوں کا اثبات ہے) پس ہر عاقل کو تحقیق ہو گیا
 ہوگا کہ شیخ اس تمام تر عقیدہ سے بری ہیں و معلوم ہوتا ہے کہ مرتبہ اعیان ثابتہ کے
 قدم سے جسکے صوفیہ قائل ہیں ان لوگوں کو دھوکہ ہوا ہے جنکو اعیان ثابتہ کی تفسیر اصطلاحی
 معلوم نہیں و اقتراب آئندہ میں بھی حدوث عالم کی تصریح ہے اور ایک قول خاص قدم
 ارواح کا بلین کا شیخ کی طرف منسوب کیا گیا ہے حضرت مجدد صاحب نے مکتوبات ج ۱
 مکتوب دو صد و ثصت و پنجم میں اسکو واجب التاویل و مہر و ت عن اظاہر فرمایا ہے علی
 تقدیر الثبوت۔

الاغتراب (۸)

(ترجمہ) شیخ نے باب و فتوایں ہیں

قال الشیخ فی الباب الثمانین والمائین

ان قدرۃ اللہ تعالیٰ مطلقةً قلدہ بحیاد
المحالات العقلیۃ واطال فی ذلك
(مبحث سادس عشر ص ۸۹ ج ۱) وقال
فی الباب السبعین من الفتوحات فی
قولہ تعالیٰ کما یدلکم تعودون اعلم ان
الحق تعالیٰ قد یدل اننا علی غیر مثال سبق
وکذا لک یکون انتشاءہ لنا فی الآخرۃ
علی غیر مثال سبق فمن علم ذلك علم
یستبعد وقوع المحالات من حیث
العقل والا فلیس ذلك بمحال من حیث
القدرۃ الالہیۃ انتھی (مبحث سادس
وستون ج ۲ ص ۱۲۹)

فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت مطلق ہے
پس محالات عقلیہ کا ایجاد کرنا اسکے لئے
ممکن ہے اور فتوحات کے باب ثتر میں
اس آیت کے متعلق کما یدلکم تعودون
فرمایا ہے کہ جانتا چاہتے کہ حق تعالیٰ نے
ہم کو اول میں اس طرح پیدا کیا کہ کوئی سابق
نمونہ نہ تھا اور اسی طرح آخرت میں جو وہ ہوا
پیدا کرے گا وہ بھی ایسا ہی ہوگا کہ کوئی سابق
نمونہ نہ ہوگا (بلکہ وہ عین اول کا ہوگا اور
وہ بلا نمونہ پیدا ہوا تھا پس اس ثانی پر بھی
صادق آیا کہ وہ بلا نمونہ پیدا ہوا) پس جو
شخص اس کو جان لے گا وہ ایسے محالات

کے وقوع کو جو من حیث العقل محال ہوں مستبعد نہ سمجھے گا (اور یہ قید من حیث العقل کی اس
نگاہی کہ انکا استحالہ من حیث العقل ہی ہے) ورنہ یہ قدرت الہیہ کے اعتبار سے تو محال ہی
نہیں۔ اس قول سے شبہ ہوتا ہے کہ جب محالات عقلیہ بھی جائز الوقوع اور تحت تقدیر
ہیں تو اصول اسلام کے اثبات کی کوئی صورت نہ رہے گی کیونکہ مرجع ان کے اثبات کا انکے
تقاض کا مستلزم ہوتا ہے محالات عقلیہ کیلئے اور جب محال محال نہ رہا تو وہ تقاض محتمل الوجود
ہو گئے تو اصول محتمل العدم ہو گئے فاین الاثبات۔

الاقترب (۸)

قال (الشیخ) فی الباب التاسع والستین
العالم کلمہ موجود عن عدم ووجودہ مستفاد
من موجد واحد وهو اللہ تعالیٰ فبحال

(ترجمہ) شیخ نے باب تاسع و ستین
میں فرمایا ہے کہ عالم تمامہ عدم سے موجود ہوا
اور اسکا وجود ایسے موجد سے مستفاد ہوا ہے

ان یکون العالم ازلی الوجود لان
حقیقة الموجدان یوجد عالم یکن
موصوفا عند نفسه بالوجود هو
المعدهم لا نه یوجد ما کان موجودا
ازلا فان ذلك محال (مبحث ثانی ص ۳۸)
ج ۱) وقال فی هذا الباب فی قول الامام
الغزالی الی قوله فلا یقال هل یقدر الخ
تعالی ان یخلق قدیما مثله لا نه سوال
مہمل لا مستحالتہ انتہی (مبحث ثانی
ج ۱ ص ۳۸)

جس نے اسکو ایجاد کیا اور وہ اللہ تعالیٰ ہے
پس عالم کا ازلی الوجود ہونا محال ہے اسلئے
کہ حقیقت (ایجاد) موجد کی یہ ہے کہ ایسی
چیز کو ایجاد کرے جو اس کے نزدیک وجود رکھتا
متصف نہ ہو اور وہ معدوم ہو گا نہ یہ کہ ایسی
چیز کو ایجاد کرے جو ازل سے موجود ہو کیونکہ
یہ محال ہے اور شیخ نے باب مذکور میں امام
غزالی کی ایک قول کی تحقیق کے ضمن میں فرمایا ہے
پس یہ سوال نکلیا جا دیکھا کہ کیا حق تعالیٰ اس پر
قادر ہے کہ ایک قدیم عالم کو پیدا کر دے جو

عالم حادث کی مثل ہو کیونکہ یہ سوال مہمل ہے بسبب اس امر کے محال ہونے کے فقہ عبارت
اولیٰ میں ایجاد کے محال ہونے کا معنی عالم کے ازلیہ کے محال ہونے کو قرار دیا ہے اس سے
ثابت ہوا کہ محالات کے ساتھ قدرت ایجاد متعلق نہیں ہو سکتی اور عبارت ثانیہ میں اس
سوال کو مہمل سلئے قرار دیا کہ استحیل کی ساتھ تعلق قدرت کو پوچھا گیا ہے جس کا احتمال بھی
نہیں سلئے مہمل ہے پس لامحالہ کلام سابق محمول ہو گا محالات عادیہ پر جبکہ وقوع خارق عادت
ہوتا ہے اُن کو محالات عقلیہ باعتبار عقول عوام کے فرما دیا چنانچہ شیخ کا قول جو اوپر باب
ثامن و ثانی سے نقل کیا گیا ہے وہ خود اس حمل کی دلیل ہے جس میں عادہ عین معدوم کو مقدر
فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ اسکا استحیل عقلی ہونا حکما سے آج تک ثابت نہیں ہوا نہ نزدیک
مقامات میں بھی شیخ کے اقوال اس حمل کی دلیل ہیں جو منقول ہوتے ہیں۔

(ترجمہ) فتوحات کے باب ثامن
میں اُن شہروں کی بارہ میں جبکہ اللہ تعالیٰ
نے بقیہ خمیر طین آدم علیہ السلام سے بنایا
فرمایا کہ میں اُس سرزمین میں داخل ہوا اور

قال فی الباب الثامن من الفتوحات
فی شان المدائن الی خلقہا اللہ تعالیٰ
من بقیۃ خمیر طینۃ آدم علیہ الصلوٰۃ
والسلام قد دخلت هذه الارض و

شاهدت فیہا المحالات العقلیۃ
وکل ما حال للعقل بدلیہ وجہ
ممکن فی ہذہ الارض قد وقع فعلت
بذلک قصور العقل وان اللہ تعالیٰ
قادر علی الجمع بین الضدین ووجود جسم
فی مکانین وقیام العرض بنفسہ انتقالہ
وقیام المعنی بالمعنی قال وکل بیتہ
اوحدیت وزد عندنا وصر فالعقل
عن ظاہرہ وجدناہ علی ظاہرہ فی ہذہ
الارض واطال فی ذلک (بحث سادس
عشر ص ۹)

اس میں محالات عقلیہ کا مشاہدہ کیا اور حقیقی
چیزوں کو عقل اپنی دلیل سے محال کہتی ہے
میں نے ان کو اُس زمین میں ممکن پایا جو واقع
ہوتا ہے پس محکوم اس سے عقل کا قصور معلوم
ہوا اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ان امور پر قادر ہیں جن
کا جمع کر دینا اور ایک جسم کا دو مکانوں میں
ہونا اور عرض کا بذاتہ قائم ہو جانا اور منتقل
ہونا بھی اور عرض کا عرض کی ساتھ قائم ہونا
اور یہ بھی فرمایا کہ جو آیت اور حدیث ہمارے
پاس وارد ہوئی ہے اور عقل نے اُسکو اُسکے
ظاہر سے منصرف کر لیا ہے ہم نے اُسکو اُس
سے

سزمین میں اپنے ظاہر پر پایا (مراد اکثر آیات و احادیث ہیں جنہیں معتزلہ وغیرہم محض اتباع ظلال
سے تاویلیں کرتے ہیں) اور بہت دور تک کہتے چلے گئے ہیں **ف** اس عبارت کی مثالیں
بتلا رہی ہیں کہ محالات سے مراد محالات عادیہ ہیں چنانچہ جمع بین الضدین کی مثال تو عنقریب
قول آئندہ میں آتی ہے جسکا حامل وہی جسم واحد کا دو وطن میں ہونا ہے چونکہ عادتاً ایک مکان
میں ہونا ضد ہے دوسرے مکان میں ہونے کی اسلئے اسکو اور اس کے مثال کو جمع بین الضدین
کہہ دیا گیا اور باوجود دو مکانوں میں ہونے کے جو اُس جسم کو واحد کہا گیا یہ باعتبار عرف کے ہے کہ
مشاہدہ میں بالکل یکساں ہیں اور دونوں کے ساتھ روح واحد متعلق ہے اسلئے ہر تاملین کو واحد
نہ کہیں گے سو ظاہر ہے کہ ہمیں کوئی استحالہ عقلیہ نہیں اور قیام العرض بنفسہ کا حامل جو ہر ہوتا ہے
عرض کا احقر اسکا جواز اپنے رسالہ ارضی الاقوال میں ثابت کر چکا ہے اور جو ہر ہونا جاننے کے بعد
انتقال میں کیا بعد رہ گیا اور قیام العرض بالعرض کو تو خود حکما ہی جائز کہتے ہیں پس انہیں سے
کسی کا بھی محال عقلی ہونا ثابت نہیں اب وہ قول نقل کرتا ہوں جس میں مثال ہے جمع بین الضدین کی
شیخ نے اول ایک حدیث کے معنی پر کلام طویل کیا اُسکے بعد فرمایا۔

ومن شان الخیال ان التایم یری فیہ
تجرد المعانی فی الصور المحسوسۃ وتجسدا
لیس من شانہ ان یکون جسدا ومن
حضرتہ ایضاً ظہر وجود المحال فانک
تری فیہ واجب الوجود الذی لا یقبل
الصور فی صورۃ فقد قبل المحال فی هذه
المحضرة فاذا کان الخیال بهذه القوة
من التحکم فی الامور من تجسد المعانی و
جعلہ مالیس قائما بنفسہ وهو مخلوق
فکیف بالتخالیق وکیف یقول بعضهم
ان الله تعالى غیر قادر علی خلق المحال
وهو یشہد من نفسه قدرة الخیال علی
المحال اطال الشیخ الکلام علی ذلك فی
الباب الثامن والتسعين ومأته وثمان
الترمذی فی حدیث القبضتین مرفوعا
ان الحق لما فتح قبضتہ ای کما یلیق بجلالہ
فاذا فیہا آدم وذریتہ فادم فی هذه
القبضتہ فی القبضۃ وهو عینہ خارجا
فیما من یجمل الجمع بین الضدین ما نقول
فی هذا الحدیث واطال فی ذلك
هذا کلامہ بحر وفتا (مبحث ثانی
وعشرین ص ۱۲۱ ج ۱)

(ترجمہ) اور خیال کی شان سے
یہ ہے کہ تاہم ہمیں معانی مجردہ کو صور محسوسہ
میں دیکھتا ہے اور ایسی چیزوں کو ذی جسد
دیکھتا ہے جنکی شان سے ذی جسد ہونا نہیں
اور اسی خیال کے مقام سے محال کا وجود
ظاہر ہوتا ہے چنانچہ ہم آسمیں واجب الوجود
کو جو کہ صورتوں کو قبول نہیں کرتا صورت
میں دیکھتے ہو تو اس مقام میں محال کو قبول
کر لیا پس جبکہ خیال ایسے امور میں تصرف
کرنے کی یہ قوت رکھتا ہے کہ معانی میں جسد
بنجاوے اور ایسی چیز کو تراش لے جو قائم
بذاتہ نہیں حالانکہ خیال مخلوق ہے تو خالق
کی کیسی قدرت ہوگی اور بعض لوگ کیسے
کہہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ محال کے پیدا کرنے
پر قادر نہیں حالانکہ خود اپنی ذات میں خیال کا
محال پر قادر ہونا مشاہدہ کرتے ہیں اور اس پر
طویل کلام کیا ہے باب ایک سو اٹھانوہ میں
اور ترمذی نے حدیث قبضتین میں مرفوعا
روایت کیا ہے کہ حق تعالیٰ نے جب ایک
مٹھی کھولی یعنی جیسا کہ مولانا کے جلال
کے متناسب تو اس مٹھی میں آدم علیہ السلام
اور انکی ذریت موجود ہیں اور وہی عین آدم

(اسوقت) مٹھی سے باہر بھی ہیں پس اسے شخص جمع بین الضدین کو محال کہنے والے تو اس حد

میں کیا کہے گا اور بہت دور تک کہتے ہوئے چلے گئے ہیں۔ شیخ کا کلام بلفظہ ہے
فت یہ وہی قول ہے جس کا حوالہ اوپر کے قول میں دیا گیا ہے اور خیال کے اختراع سے
 مقصود کی تائید کرنا نیز ہمارے مقصود کو متعین کرتا ہے اسلئے کہ خیال نے جس امر کو ایجاد
 کیا ہے وہ محال نہیں اور جو محال ہے اسکو ایجاد نہیں کر سکتا۔ البتہ اسکا وقوع خارج میں
 مستبعد ہے پس محال کی تفسیر متعین ہو گئی۔

الاغتراب (۹)

قال الشيخ في الفص الايوبى من فضله
 المحكم فليس في الامكان ابداع من هذا
 العالم (الحل الاقوى مقام رابع عشر)
 کہ اس عالم سے باریع تر متنع ہے اور متنع محل قدرت نہیں ہوتا تو قدرت کو محدود کر دیا۔
فت یہ اعتراض نام غزالی پر بھی کیا گیا ہے اور یہ اعتراض بالکل عکس ہے اعتراض سابق
 کا کہ ہمیں محالات کو داخل قدرت کہا گیا تھا یہاں ممکنات کو خارج قدرت کہا گیا اور ظاہر
 کہ ان دونوں میں سخت تنافی ہے عاقل کے نزدیک اجمالاً جواب کے لئے یہی کافی ہے کہ
 کوئی عامی صحیح الحواس متنافیہ کا قائل نہیں ہو سکتا چہ جائے کہ عالم متدین صاحب کشف
 بس یہی کافی قرینہ ہے کلام کے ظاہر پر معمول نہ ہونے کا اور تفصیلی جواب اعتراض سابق
 کا تو گزر چکا اور لاحق کا ابھی آتا ہے۔

الاقتراب (۹)

انکے حل کے لئے شیخ کے اقوال فصوص سے بھی نقل کئے جاتے ہیں و فتوحات سے
 بھی فصوص میں اسکے سابق طویل کا خلاصہ مولانا جامی نے اس طرح لکھا ہے و اذا كان
 هو بقاء تعالى هو بقاء العالم وترجع جميع امور العالم اليه فليس في الامكان
 اور سابق خود متصلاً مستن ہی میں مذکور ہے یعنی لا ندنا على صورة الرحمن او جده الله

پس یہ تعلیل سابق و لاحق کہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اس قول کی خود شرح کر رہی ہے
مطلب یہ کہ عالم امکان کے وجود کے طرق محتملہ بہت سے ہیں بعض تو وہ ہیں جن سے ظہور حق
تعالیٰ کا تام نہ ہوتا مثلاً صرف ایسے ممکنات واقع ہوتے جن سے بعض صفات کا ظہور ہوتا
اور بعض کا نہ ہوتا یا سب کا ہوتا مگر تام نہ ہوتا جیسا فص آدم میں کہا ہے کہ قبل تخلیق انسان
کے ظہور تام نہ تھا انسان سے ظہور تام ہوا اور بعض وہ ہیں جن سے ظہور تام ہو خواہ وہ
یہی مجموعہ ہو جو کہ اب ہے یا دوسرا مجموعہ ہو جو اس صفت میں اسی مجموعہ کا مشارک ہو کہ حق تعالیٰ
کا منظر اتم ہے پس وہ مجموعہ بھی اگرچہ واقع نہیں ہوا اور اس پر ہذا العالم ظاہر اصادق نہیں آتا
مگر حکماً وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہے پس معنی کلام کے یہ ہوئے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت
و وقوع نہجملہ ہیئات محتملہ کے اس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں جو کہ حق تعالیٰ کا منظر اتم ہو اور
اس میں کوئی خفا نہیں پس فی الامکان کے معنی امکان کی نفی نہیں بلکہ وقوع کی نفی ہے اور
امکان سے مراد مقدوریت نہیں بلکہ خود مقدور ہے یعنی ممکن یعنی عالم ممکنات میں کوئی مجموعہ
ایسے مجموعہ سے بدیع تر جو کہ منظر اتم حق کا ہو واقع نہیں اور اگر امکان ہی کی نفی مراد لے لیجاوے
تب بھی امتناع بالغیر پر محمول کر لیا جاوے گا اور معنی یہ ہیں کہ چونکہ ایک وقت خاص میں اس
عالم کا وقوع اور دوسرے عالم کا عدم وقوع علم الہی میں مقدر تھا اور خلاف معلوم کا وقوع ممتنع ہے
اس لئے اسی وقت خاص میں اس عالم کا وقوع واجب بالغیر اور دوسرے عالم کا وقوع ممتنع بالغیر
تھا رہا یہ کہ اس حکم میں ابداع کی کیا تخصیص ہے غیر ابداع کا وقوع ہی ایسا ہی ممتنع ہے جواب
یہ ہے کہ غیر ابداع کے وقوع کا تو مقتضی ہی نہیں اس لئے اس کا امتناع ظاہر ہی کہ مقتضی معدوم اور
مانع موجود بخلاف ابداع کے کہ اس کا ابداع ہونا مقتضی ہو سکتا تھا وقوع کو اس لئے اس کی نفی کر دی یعنی
باوجود ابداع ہونے کے بھی وہ ممتنع ہے واللہ اعلم (الحل لا قوم مقام رابع عشر)

اب فتوحات کی عبارت نقل کرتا ہوں۔

(ترجمہ) شیخ رہنے اس باب کے

میں امام غزالی کے اس قول کے باب میں

لیس فی الامکان ابداع ممکنات فرمایا ہے

وقال (الشیخ) فی هذا الباب (فی الباب

الحادی والمسبعین وثلاثاً) فقول

الامام الغزالی رحمه الله ليس في الامكان

ع
مقتضی معدوم
مانع موجود
مقتضی معدوم
مانع موجود

ابعد ما كان هذا كلام في غاية التحقيق لا ندم ما ثم لنا الارتيان قدم وحدوث فالحق تعالى له رتبة القدم والمخلوق له رتبة المحدث خلق تعالى ما خلق فلا يخرج عن رتبة المحدث فلا يقال هل يقدر الحق تعالى ان يخلق قدما مثله لانه سوال ممل لاستحالة الله (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

کہ یہ کلام غایت تحقیق میں ہے اسلئے کہ ہمارے پاس اس مقام میں دو ہی درجے ہیں ایک قدم دوسرا حدوث سو حق تعالیٰ کے لئے تو درجہ قدم کا ہے اور مخلوق کے لئے درجہ حدوث کا پس اگر اللہ تعالیٰ کسی (جدید) مخلوق کو پیدا کرے (اور وہ منظریت نامہ میں مخلوق سابق سے کم بھی نہ ہو تب بھی وہ رتبہ حدوث سے خارج نہ ہوگا) کیونکہ

وہ مخلوق ہے اور حادث ہونے میں مماثل ہوگا مخلوق اول کے اور ہمیں ابدییت کاملہ نہ ہوگی کیونکہ حادث سے ابدی کامل صرف قدیم ہو سکتا ہے اور اسکی ساتھ تخلیق کا تعلق محال ہے) پس اس سوال کی گنجائش نہ ہوگی کہ آیا اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ وہ ایک قدیم عالم کو پیدا کر دے جو اسکے یا عالم حادث کے مثل ہو کیونکہ یہ سوال ممل ہے بسبب اس امر کے محال ہونے کے (پس جو ابدی ہے یعنی قدیم وہ امکان سے خارج ہے اور جو ممکن ہے یعنی حادث وہ ابدی نہیں پس یہ صادق آگیا کہ عالم موجود فی الحال سے ابدی امکان میں نہیں پھر امام شعرانی نے اس تفسیر کو شیخ سے نقل فرما کر اپنی طرف سے ایک تفسیر ذکر فرمائی ہے وہ یہ ہے)

(ترجمہ) میں کہتا ہوں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ اُن کی مراد یہ ہو کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کے علم میں سابق ہو چکا ہے کوئی اُسی چیز جو اُس علم کے خلاف کمی بیشی کو قبول کر سکے

قلت ويحتمل ان يكون مراده انه ليس في الامكان شئ يقبل لزيادة والنقص على خلاف ما سبق في العلم ابداً۔ (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

امکان میں نہیں (کیونکہ علم کے خلاف کا وقوع ممکن ہے گو یہ امتناع بالغیر ہی ہو اور یہ وہی تفسیر ہے جسکو احقر نے اوپر اپنے رسالہ المحل الاقوم سے اس عبارت میں ذکر کیا ہے اگر امکان ہی کی نفی مراد لے لیجاوے (الز) فت مدت ہوئی کہ غزالی رح کے اس قول کے بارہ میں ایک استفتاء آیا تھا اور احقر نے اُس کا جواب لکھا تھا چونکہ اس قول پر اشکال مشہور ہے اسلئے اسکے حل کو ایک

امرہم بالشان سمجھ کر اس سوال و جواب کو بھی امداد الفتاویٰ ج ۴ ص ۱۱۱ کتاب العقائد والکلام مطبوعہ مطبع مجتبیٰ سلسلہ ۳۲۹ سے نقل کئے دیتا ہوں۔

سوال امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب میں لکھتے ہیں کہ جیسا عالم پیدا ہوا اس سے بہتر غیر ممکن ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر نہ پیدا کرے تو حرج لازم آوے یا بخل و ریہ دونوں اسکے لئے محال ہیں اس مضمون کا مطلب تحریر فرمائے تاکہ موافق اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ میں آجاوے۔

الجواب یہ تقریر قریباً وعدیثاً لوگوں پر مشکل ہوتی ہے میں بتوفیقہ تعالیٰ کہتا ہوں کہ یہ نفی امکان کی باعتبار قدرت خالق تعالیٰ کے نہیں بلکہ باعتبار حالت مخلوق کے ہے کہ اس عالم کے مجموعی مصالح باعتبار اس کی استعداد خاص کے اس ہیئت موجودہ و نظام خاص پر موقوف ہیں اس معنی خاص کے افادہ کیلئے اس سے بہتر نظام ممکن نہیں پس رعایۃ المصلح الخاصہ باعتبار الاستعداد الخاص ملزوم ہے اور ہیئت موجودہ اور نظام خاص لازم ہے اور انفکاک لازم کا ملزوم سے غیر ممکن۔ اس معنی کی تعبیر اس طور سے کی گئی کہ اس سے بہتر غیر ممکن ہے باقی خود استعداد خاص کا جو کہ قید ہے ملزوم کی اور شرط ہے لزوم کی بدل دینا ممکن اور مقدور ہے اور اس طور پر رعایت مذکورہ ہیئت وجودہ میں انفکاک ممکن ہے اور یہی شان ہے کل لوازم و ملزومات و ذوات و ذاتیات کی جیسے انسان کہ ناطق اسکا ذاتی اور ضاحک بالقوہ اسکا لازم ہے اور انسان سے متمنع الانفکاک لیکن خود انسان ہی کا انتہار اور اسکے واسطہ سے ناطق اور ضاحک کا انتہار یہ ممکن ہے اور یہ امر نہایت ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم مرقومہ ۵ محرم ۱۳۲۳ھ اور جواب کی ان متعدد تقریرات کا مرجع و حامل متحد ہے صرف عنوانات میں ہر فن کی اصطلاحات کے اعتبار سے اختلاف ہے۔

الاختلاف مع الاقتراب (۱۰)

(ترجمہ) شیخ نے فص شعبی میں لکھا ہے کہ جاننا چاہئے کہ عارف کا قلب ہے

قال الشيخ في الفصل الشعبي من المقام
اعلم ان القلب يعني قلب العارف بالله

هو من رحمة الله وهو واسع منها فانه
واسع الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه
وهذا لسان عموم من باب الاشارة
فان الحق راحم ليس بحر حوم فلا حکم
للرحمة فيه (الحل الا قوم مقام تاسع)

تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود
ہر شے کا اسماء جمالیہ سے ہے اور وہی مراد
ہے رحمت سے اور (ساتھ ہی اسکے) وہ
رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب
حضرت حق جل جلالہ کو سمائے ہوئے ہے

اور خدا تعالیٰ کی رحمت خود حق تعالیٰ کو سمائے ہوئے نہیں اور یہ ایک عام اصطلاح ہے
باب اشارہ سے چنانچہ (تفسیر اس اصطلاح و اشارہ کی یہ ہے کہ) حق تعالیٰ راحم ہے اور بحر
نہیں پس رحمت کا کوئی اثر حق تعالیٰ کے ساتھ (اس طرح) متعلق نہیں (کہ وہ بحر حوم ہو جاوے)
اس پر اعتراض یہ ہے کہ قلب کو خدا تعالیٰ کی رحمت سے بھی بڑا قرار دیدیا کہ قلب میں تو حق تعالیٰ
سمائے ہے اور خود رحمت حق میں خدا تعالیٰ نہیں سمائے کیا خدا تعالیٰ اپنی ذات یا صفت کے
اعتبار سے کسی سے چھوٹا ہو سکتا ہے (نعوذ باللہ منہ) جواب یہ ہے کہ وسعت کے معنی
دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے دو معنی ہیں ایک احاطہ علم و شہود و لویا لوجہ دوسرے
احاطہ ایجاد پس یہاں وسعت قلب میں تو پہلے معنی مراد ہیں یعنی اسکا محیط ہونا باعتبار علم
و شہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی اسکے آثار ایجاد کا پہنچنا اب
اسکے اعتبار سے دونوں حکم صحیح ہو گئے چنانچہ قلب کا مشاہدہ اور علم جہاں ممکنات کے ساتھ
متعلق ہوتا ہے اسی طرح حضرت حق کے ساتھ بھی گو بالوجہ سہی تو یہ مطلب ہے قلب کے وسیع ہونا
حضرت حق کو۔ اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ رحمت کا اثر ایجاد ذات حق پر نہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے
اپنے کو ایجاد نہیں کیا جس سے اسکو مورد رحمت و مرحوم کہہ سکیں چنانچہ ظاہر ہے اور اگر دونوں جگہ
معنی ثانی لئے جاویں تو حکم بالعکس ہوگا چنانچہ آئندہ چلکر کہا ہے فھی اوسع من القلب یعنی
حق تعالیٰ تو محیط ہے قلب کو کہ اسکا موجد ہے اور قلب خود قلب کو محیط نہیں کیونکہ اپنا موجد
نہیں پس حق وسیع تر ہوا قلب کے اور اگر دونوں جگہ معنی اول لئے جاویں تو دونوں کی وسعت
(مطلق مفہوم کے اعتبار سے) مساوی ہوگی (گو کمال و نقص میں مساوی نہ ہوگی) چنانچہ اوسع
من القلب کے بعد کہا ہے او مساویہ لہ فی السعة جسکی شرح میں دلانا جانی لگتے ہیں واما اذا

اعتبرت باعتبار العلم فهو (ای القلب) یسع نفسه ایضاً فتكون الرحمة ج مسألاً
 فی السعة والی هذا اشار بقولہ او مسألاً ویتلہ الخ پس شیخ کے مجموعہ کلام میں نظر کرنے
 سے خود اشکال رفع ہو جاتا ہے ورنہ اول کلام و آخر کلام میں تعارض لازم آتا ہے ولا یصح
 عن عاقل ولو جاہلاً فکیف بالفاضل (الحل) الا قوم مقام تاسع مع زیادہ توضیح
 معنی المسألة فی السعة) **ف** اس تقریر سے اشکال مذکور بطلان کلام کا تو رفع ہو گیا مگر
 ایک اور سوال باقی رہا وہ یہ کہ ایسی موہم کلام کے تکلم میں کیا مصلحت ہے جواب یہ ہے کہ ہمیں
 وہی مصلحت ہے جو فقہاء کے اس قول میں مصلحت ہے کہ حق عبد مقدم ہے حق اللہ پر کہ باوجود کہ
 مقدم ہونے سے ایہام ہوتا ہے معظّم ہونے کا جو کہ محض باطل ہے مگر زیادت اہتمام حق عبد کیلئے
 جسکی بنا، اجتہاد ہی عبد کی اسکا حکم کیا گیا یہی ضرورت یہاں ہے کہ قلب عارف کی خصوص
 جبکہ وہ مرشد طریق ہو خاص رعایت کی جاوے کہ اسکو انذار ندی جاوے جسکی بنا، وہی ضعیف
 اور انفعال ہے جس سے تکرر کا احتمال ہے جو کہ مانع ہوگا وصول فیوض سے فتفکر و تشکر۔

تمہید معنونہ خمسۃ اثنیہ سبب تبیل عبارت عنونہ ازماضیہ بازعود بعنوانات سابقہ در باقیہ

اشارہ تحریر رسالہ ہذا میں مکتوبات حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اتفاقاً نظر سے گذرے
 سرسری مطالعہ میں بعض ایسے شبہات پر عبور ہوا جو حضرت مجدد صاحب نے حضرت شیخ اکبرؒ
 کے بعض اقوال پر وارد فرمائے ہیں چونکہ ان مباحث میں بھی شیخ کے اقوال ان اقوال موہمہ کے
 مضاد پائے گئے اسلئے مناسب معلوم ہوا کہ مثل دیگر مباحث مذکورہ رسالہ کے ان شبہات
 کو بھی نقل کر کے ان اقوال مضادہ کو ذکر کر دیا جاوے اور چونکہ حضرت مجدد صاحب حضرت
 شیخؒ کے ساتھ نہایت متادب ہیں گو ان کے بعض اقوال میں کلام بھی فرماتے ہیں جیسا کہ یہ تاؤ
 خاتمہ رسالہ میں ان کی بعض عبارات سے واضح ہوگا و نیز اس سے بھی ظاہر ہے کہ سب سے
 بڑا مسئلہ جس میں حضرت شیخؒ کو بدنام کیا گیا ہے وہ وحدۃ الوجود کا مسئلہ ہے مگر حضرت مجدد

صاحب اسمیں اُن کی بحیرہ عایت فرماتے ہیں چنانچہ یہ رعایت اجمالاً اُن کے اس ارشاد سے ظاہر ہے آری در مسئلہ وحدت وجود جم غفیر ازیں طائفہ باشیخ شریک اند ہر چند شیخ دریں مسئلہ نیز طرز خاص دارد اما در اصل سخن شرکت دارند این مسئلہ نیز ہر چند بطاہر مخالفت بمعتقدات اہل حق دارد اما قابل توجہ است و شایان جمع۔ این فقیہ بعنایت اللہ سبحانہ در شرح رباعیات حضرت ایشان این مسئلہ را بمعتقدات اہل حق جمع ساختہ است و نزاع فریقین را بلفظ عاید داشتہ و شکوک و شبہات طرفین را حل ساختہ برہیکہ کہ محل ریب و اشتباہ نماندہ کہلا بخفی علی الناظر فیہ (مکتوب دوصد و شصت و ششم ج اول) اور تفصیلاً اس مکتوب کے جسمیں اس مسئلہ کی تحقیق فرمائی ہے اور وہ مکتوب اول ہے جلد ثانی کا جو عامۃ میں منقول ہو گا اور اسی تادب کے سبب شبہات کی تقریر میں عن کارناک نہیں ہے گویا سلف و ناگواری کا لہجہ ہے پس اس تادب خاص کی طرف اشارہ کرتے کے لئے اور نیز خود مجدد صاحب کی شان کے احترام کے سبب بھی احقر نے خاص ان شبہات کا عنوان بھی سابق سے کہ اعتبار تھا بدل دیا کیونکہ اسکے معنی کی (کہ بعد عن الحق ہے کہما ذکر فی خطبۃ الرسالۃ) نسبت حضرت مجدد صاحب کی طرف گستاخی ہے بجائے اسکے ارتعاب تجویز کیا جو اختلاف صمد سے دو معنی رکھتا ہے الی اور قی کے ساتھ بمعنی ارادہ اور عن کے ساتھ لم یردہ (کہ فی کتب اللغۃ) اور مجدد صاحب کا معاملہ شیخ کے ساتھ یہی ہے کہ قائل کے ساتھ حسب اقتضای الی و فی اور اقوال کے ساتھ حسب اقتضای عن چنانچہ مکتوب خاتمہ کے یہ دو جملے اس مجموعہ پر ال ہیں شیخ محی الدین از مقبولان در نظری آید و اکثر علوم او کہ مخالف آرائے اہل حق اند خطا و تا صواب ظاہر میشود اور اسی تبدل عنوان مشبہ کے لازم سے ہے جواب کا عنوان بدلنا اسلئے کہ عنوان سابق اقتراب موہم ہوتا تھا مشبہ کے عدم قرب الی الحق کا کہ اسمیں بھی وہی گستاخی ہے بجائے اسکے ارتعاب تجویز کیا جو معنی انتظار ہے جو کہ اطری ہے اطلاع علی الشبہ کے بعد اور جسمیں کوئی گستاخی نہیں اور ان دونوں عنوانوں میں ایک لطیفہ بھی ہے کہ عنوانیں سابقین میں جو فار کلمہ تھا وہ ان میں عین کلمہ ہو گیا اور جو ان میں عین کلمہ تھا وہ ان میں فار کلمہ ہو گیا جسیرا یک صنعت قلب بھی حاصل ہو گئی گویا بیولی مشترک رہا صورت بدل گئی اور ایسے مباحث مکتوبات کے متفرق مقامات

کے سرسری مطالعہ میں سات نظر سے گزرے مگر وہ تو ان میں مشہور تھے ایک اپنے کو خاتم الاولیاء
 کہتا دوسرا سبکدھار جنت ہونا ان کی تحقیق تو دوسرے مشہور اعتراضات کی ساتھ کر دیا گئی
 اور پانچ غیر مشہور تھے ان جدید عنوانات کا معنوں بنانے کیلئے صرف ان پانچ کو خاص کیا گیا
 اب ان پانچوں کو مکتوبات ہی کی عبارت سے نقل کرتا ہوں پھر عنوانات کے ذیل میں شیخ کے
 اقوال کو اسی ترتیب سے وارد کروں گا عنوان اول میں اقوال موہمہ اشتباہات اور عنوان ثانی میں
 اقوال مفہمہ انتباہات اور ان پانچوں کے ختم کے بعد بقیہ مباحث کیلئے پھر ان ہی عنوانات
 سابقہ اعتراضات و اقتراب کی طرف عود ہو گا اب مکتوبات کی عبارت موہمہ متعلقہ مباحث
 خمسہ ملاحظہ ہوں۔ **الف** فسبحان من لم یجعل للخلق الیہ سبیلاً الا بالعجز عن معرفتہ
 عجز از معرفت نصیب اکابر اولیاست عدم معرفت دیگرست و عجز از معرفت دیگر مثلاً حکم
 بعدم امتیاز در آن موطن مقدس نمودن و ہر کمال ذاتی را عین دیگر یافتن چنانچہ گفتہ اند علمین
 قدرتست و قدرت عین ارادہ۔ اینجا عدم معرفتست بامتیاز آن موطن۔ و حکم بامتیاز آن موطن
 نمودن و اعتراف بعدم دریافت کنت۔ آن امتیاز کردن عجز از معرفت امتیاز آن موطنست عدم معرفت
 جہلست و عجز از معرفت علم الی قولہ شیخ نجی الدین بن العربی قدس سرہ اگر ایں فرق را ملاحظہ
 میفرمود کہ ایں فقیر بآں ہمت گشتہ است ہرگز عجز معرفت را جہل یا دنیہ کرد و آنرا عدم علم نمی شمارد
 اینجا کہ گفتہ ہما من علم و ہما من جہل فقال العجز عن درک الادراک و بعد از اں علوم
 شق اول بیان نموده است و بآں مباحث فرمودہ و آن علوم را بخود وابستہ و گفتہ کہ خاتم الاولیاء
 نیز ایں علوم را از خاتم الاولیاء را خد می نماید و خاتم الولایۃ الحمدیہ خود را گفتہ و ازیں راہ مورد علم
 خلالت گشتہ و شراح فصوص در توجیہات آن صرف ہم نموده اند و نزد فقیر بلکہ تو اں گفت
 کہ فی الحقیقت ایں علوم کہ شیخ گفتہ است بمراتب پایاں ترازاں عجزست بلکہ بآں عجز نسبت
 ندارد کہ بظلال وابستہ است و عجز در آن موطن اصلست سبحان اللہ قائل ایں قول حضرت
 صدیق است رضی اللہ عنہ چنانچہ گفتہ اند و مصد ظہور ایں عجز از رضی اللہ عنہ کہ راس عرفا و مرئس
 صدیقانست علم چہ بود کہ از اں عجز سبقت نماید و کلام قادر بود کہ از اں عاجز پیش قدم باشد
 یکے ہر گاہ بخواجه صدیق علی آلہ الصلوٰۃ و السلام چنان گوید اگر صدیق چنین گوید چہ تو اں

(مکتوب ہفتاد و ہفتم جلد ثالث ص ۱۳۲) **ب** و باید دانست کہ صاحب فتوحات مکیہ و تابعان او میگویند کہ صفات واجب تعالی و تقدس چنانچہ عین ذات واجب اند تعالی ہچنین این صفات نیز عین یکدیگر اند مثلاً علم چنانچہ عین ذات است عین قدرت است نیز عین ارادت است و عین سمع و عین بصر علی ہذا القیاس سایر الصفات این سخن نزد فقیہ دور از صواب است زیرا کہ این سخن مبنی بر نفی وجود صفات زائدہ است کہ خلاف مذہب اہل سنت و جماعت است **ج** (مکتوبات سہ صد و دہم ج اول ص ۱۲۴) از کلام شیخ محی الدین و متابعان او مفہوم میشود کہ چنانچہ ایمان و اعمال صالح مرضی اسم المادی است کفر و معاصی نیز مرضی اسم المضل است این سخن نیز مخالف اہل حق است و بسبب بایجاب دارد کہ منشأ رضا گشتہ **ج** (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص ۱۸۱) و عبارات شیخ محی الدین بن العربی نیز ناظر بایجاب است و در معنی قدرت موافقت بقلسفہ دارد کہ صحت ترک از قادر تجویزی نماید و جانب فعل را لازم میدانند **ج** (مکتوب مذکور ص ۱۸۱) شیخ محی الدین بن العربی نیز رویت آخر را بتجلی صوری فرود می آرد و بجز این تجلی تجویزی نماید روزے حضرت ایشان از شیخ نقل میکرد کہ اگر معتزلہ رویت را بر تہ تنزیہ مقید نمیکردند و بہ تشبیہ نیز قابل میگشتند و رویت را باین تجلی نیز می دانستند ہرگز از رویت انکار نمیکردند و محال نمی دانستند یعنی انکار ایشان از بے کیفی است و مخصوص بر تہ تنزیہ است بخلاف این تجلی کہ بہت و کیف در آن ملحوظ است پوشیدہ مانند کہ رویت آخرت را بتجلی صوری فرود آوردن فی الحقیقت انکار کردن است بر رویت را چہ آن تجلی صوری اگر چہ از تجلیات صوریہ دنیا جدا بود رویت حق نیست تعالی (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص ۱۸۹) عبارات موعودہ ختم ہو میں ان عبارات کے بعض اجزاء کے متعلق دو ضروری تنبیہیں بھی قابل ذکر ہیں۔

تنبیہ اول حرف **ب** کے اس جملہ سے کہ خلاف مذہب اہل سنت و جماعت است مطلق خلاف کا دلیل بطلان ہونا مراد نہیں اسی طرح ایک دوسری عبارت میں بھی جو کہ اس سے زیادہ صریح ہے یعنی باید دانست کہ در ہر مسئلہ از مسائل کہ علماء و صوفیہ در آن اختلاف دارند چوں نیک ملاحظہ می نمایند حق بجانب علماء می یابند مطلق اختلاف مراد نہیں بلکہ خاص

ان مسائل میں اختلاف مراد ہے جو مدلول ہیں دلائل شرعیہ کے محض اجتہادی و ذوقی نہیں
ورنہ اجتہادات محضہ میں عکس کا بھی احتمال ہے دلیل اس تقیید کی خود دوسری عبارت
کے متصل کی عبارت ہے یعنی سرش انسنت کہ نظر علماء ربو واسطہ متابعت انبیاء علیہم الصلوٰۃ
والتسلیمات بلکمالات نبوة وعلوم آن نفوذ کردہ است و نظر صوفیہ مقصور بر کمالات لایت
و معارف آن است پس ناچار علمے کہ از پیشگاه نبوت اخذ نموده شود و محبوب واجب خواہد بود
از انچه از مرتبہ ولایت ماخوذ شود (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص ۳۲۵) ظاہر ہے کہ
یہ تعلیل اس حکم کو علوم نبوة کے ساتھ خاص کر رہی ہے اور وہ علوم وہی ہیں جنہ دلائل
شرعیہ قائم ہیں اور ایک دوسری عبارت سے اجتہادات میں ذوق و کشف کے رجحان
کو ظاہر فرما رہے ہیں یعنی علماء ظواہر و ایشانان (یعنی اہل وعدۃ الوجود) رضی اللہ عنہم دو طرف
اقتصاد را اختیار فرمودہ اند و حق متوسط نصیب این فقیر بودہ کہ بآن موفق گشتہ اگر ایشانان
نیز این خارج اطل آن خارج می ساختند از وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند و بدو ہم و تحلیل اقتصاد میفرمودند
و انکار از وجود خارجی صفات واجب الوجود نیز نمیکردند و اگر علماء نیز آگاہ میگشتند ہرگز ممکن
را وجود اصلی اثبات نمیکردند و بوجہ ظلی الکفایہ نمودند (مکتوب اول ج ۲ ص ۱) ہمیں علماء کی
تحقیق پر اپنے کشف کو مسئلہ اجتہاد میں راجع فرما رہے ہیں۔

تنبیہ دوم حرف الف کے

اس جملہ سے کہ بآن مباہات فرمودہ مطلق مباہات کی
نا پسندیدگی مراد نہیں بلکہ صرف اس امر پر جو نا صواب ہے دلیل اس تقیید کی اس عبارت
کے متصل کی عبارت ہے یعنی شیخ بایں گفت و گو و بایں شطخ خلاف جواز التقبولاں بنظری آید
یہ دوسری بات ہے کہ واقع میں وہ امر صواب ہے یا نا صواب لیکن نا پسندیدگی کا حکم تو غیر
صواب ہونے کے خیال پر مبنی فرمایا گیا یا فی امر صواب پر مباہات حقیقت میں تحدت بانہم
کو صورت مباہات کی چنانچہ ایک دوسری عبارت میں جواب بھی اوپر گزری اسکا اظہار بھی فرمایا
ہیں یعنی حق متوسط نصیب این فقیر بودہ کہ بآن موفق گشتہ الخ اور اسی طرح کا مضمون حرف
الف کے مضمون کے بالکل شروع میں فرمایا ہے یعنی اگر اس فرق را ملاحظہ میفرمود کہ این فقیر
بآن مہتر گشتہ است الخ دونوں تنبیہوں کا مضمون بھی ختم ہوا اب شیخ کے اقوال موہمہ حوشہ

واقوال مفہمہ ہونے متعلقہ مباحث خمسہ بعنوان جدید نقل کئے جاتے ہیں وبالله التوفیق
وبیادہ ازمۃ التحقيق۔

الارتغاب (۱۱)

وهو يصلح ان يكون منشاءً للشبهته المذكورة في الف

قال الشيخ في الفص الشيعي من الفصوص
بعد تحقيق معنى التجلي الذاتي واذا ذقت
هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية
في حق المخلوق فلا تطمع ولا تنعيب نفسك
في ان ترقى في اعلى من هذا الدريج فها هو
اصلاً وما جدك الا العدم المحض فهو
مراقك في رويتك نفسك وانت مراقك
في رؤيتك اسماء وتظهر احكامها الى حيث
سوى عينه فاختلط الامر وابتهم فها
من جهل في علمه فقال والعجز عن درك
الادراك ادراك ومنا من علم فلم يقل
بمثل هذا وهو اعلى القول بل اعطاه العلم
السلوك كما اعطاه العجز وهذا هو اعلى
عالم بالله مختصراً (الحل لا قوم مقام
ثاني)

(ترجمہ) شیخ نے فص شیعہ میں تجلی
ذاتی کے معنی بیان کر کے فرمایا ہے کہ جب تم کو
اس تجلی ذاتی (بالمعنی المذكور) کا ذوقی ادراک
ہو جاوے تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے مرتبہ کا ذوق
ہو گیا کہ حق مخلوق میں اس سے فوق کوئی مرتبہ
ہی نہیں پس ہوس مت کرو اور اپنی جان کو
تعجب میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے
ترقی ہو سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے ہی نہیں
اور اس سے آگے کچھ ہے ہی نہیں غرض تو اپنی
ذات کو دیکھے تو ہمیں وہ تیرا آئینہ ہے (جیسا
کہ ابھی بیان ہوا کہ وہ تیسرے لئے تیری استعداد
کی صورت میں تجلی کرتا ہے) اور ان کی جو رویت
(خاصہ) اپنے اسماء کے متعلق ہے اور ان
اسماء کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اس
رویت اسماء کی گویا ہی تفسیر) ہمیں تو اس کا

آئینہ (اور منظر) ہے (جیسا اپنے محل میں متقرر ہے) اور وہ اسماء کے غیر ذات نہیں (تو اس اعتبار
سے تو اسکی ذات کا بھی آئینہ ہو گیا جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہے) پس (اسکی ذات میں مرتبت

و مرآتیت کے جمع ہونے سے بعض پر امر مختلط اور مبہم ہو گیا (یعنی جب ذات اپنی مجموعی صفات و افعال کے ساتھ عید پر تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات یہ تمایز نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے کہ وہ صفت ہے اور کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے کہ وہ فعل ہے اور صفت عین ہے ذات کی اور فعل یا وجود اسکی طرف منسوب ہونے کے عین نہیں ذات کا تو ان اعتبارات میں سے کسکو وجہ حق سمجھا جاوے اور اسکو ثابت کیا جاوے اور کسکو وجہ خلق سمجھا کر اس سے تزیہ کیجاوے جیسے کوئی آئینہ کہ بہت شفاف ہے کہ نظر نہیں آتا مگر اسکو کسی رنگین جسم کے محاذی کر دینے سے وہ صورت اُنہیں نظر آنے لگی تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل رتسام کوئی آئینہ ہے تو وہ آئینہ اُس صورت کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے کہ پہلے اسکا وجود ظاہر نہ تھا اب ظاہر ہوا اسی طرح وہ صورت اُس آئینہ کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اسکی وجہ سے مرئی بھی چنانچہ ظاہر ہے پس یہاں آئینہ میں مثلاً جو دونوں اعتبار جمع ہو گئے نا واقف آدمی کو غلط ہو سکتا ہے کہ اُنہیں کو نسا اعتبار اصلی ہے اور کونسا اعتبار غیر اصلی پس اگر وہ اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہوگی کہ کس صفت کو ذات کیلئے ثابت کرے اور کس کی ذات سے نفی کرے اسی مضمون کو کسی نے اس طرح ادا کیا ہے ۷

رق الزجاج و رقت الخضر | فتشابه افتشاکل الامر
فکانما خضر ولا زجاج | وکانما زجاج ولا خضر

پھر (اس اشتباہ کے بعد) ہم میں (یعنی اہل تجلی میں) کذا قال بالی (بعض تو وہ ہے کہ اپنے (عین) علم کی حالت میں (تمائز سے) جاہل ہے (جیسے مثال مفروض میں اُس زجاج کا من وجہ علم ہے لیکن تمائز نہیں) پس وہ تو یوں کہیگا کہ عاجز ہوتا ادراک معنی مدرک کے درک (حقیقت) سے یہی ادراک ہے (یعنی اس صاحب تجلی کے اعتبار سے یہی انتہا ہے ادراک) اور ہم میں بعض وہ ہیں کہ انھوں نے (وجہ تمائز کو) جانا تو وہ اس قسم کی بات نہ کہیگا گو وہ بات کہتا بھی (مرتبہ عجز میں) اعلیٰ درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اسکو یہ عجز حاصل نہیں لہذا یہ ایسی بات نہ کہیگا مگر اُس تمائز کو بھی بیان نہ کریگا) بلکہ اُس شخص کو یہ علم (اور تمائز) سکوت دیگا جیسا اُس

(پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز دیا ہے (اسکو نہ عجز ہوا کہ عجز کا اعتراف کرے اور نہ تمانہ کے ساتھ تکلم کیا بلکہ خاموش ہو گیا اور یہ ابہام جب تعارض دلائل سے ہوا اہل نظر کے اختلاف کا سبب ہو جاتا ہے ان میں سے سافت سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب آنکو تمانہ ہو گیا تو تکلم کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہے کہ وہ تمانہ ذوقی ہے جو عبارت میں نہیں آسکتا اسلئے تکلم نہیں کرتے) اور یہ شخص (جسکو علم نے سکوت دیا ہے) اعلیٰ درجہ کا عالم باشد ہے (الحال لا قوم) اس قول سے جو اعتراض ناشی ہوا ہے اسکی تقریر اور پر حوت الف کے ذیل میں گذر چکی ہے جسکا حال یہ ہے کہ عجز عن المعرفة کو جہل کہا گیا حالانکہ وہ عین معرفت و اوراں ہے اور عجز کو عین معرفت کہنا یہ قول حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا ہے مگر اس قول کے قائل کو ادنیٰ درجہ کا عالم کہا گیا اور غیر عاجز کو اعلیٰ درجہ کا عارف کہا گیا اور اس علم کو اپنے لئے بواسطہ خاتم الولاية ہونے کے ثابت کیا گیا۔

الارتقاء (۱۱)

(ترجمہ) امام شعرانی کہتے ہیں کہ اگر تم کہو کہ جب ذات حق نامعلوم ہے تو اہل طریق کے اس قول کے کیا معنی ہیں کہ فلاں شخص علما، باشد میں سے ہے تو جواب اسکا مطابق شیخ کے قول کے جو فتوحات کے باب ششم میں مذکور ہے یہ ہے کہ مراد ان کی اس سے علم ہے اس کے وجود کا اور اس کے صفات کمال کا اسکی ذات کا علم مراد نہیں کیونکہ یہ علم ذات کا ان کے نزدیک ممکن ہے نہ وہ کسی دلیل سے معلوم ہو سکتی ہے نہ کسی برہان سے اور نہ اسکو کوئی حد شامل ہو سکتی ہے

قال الشعرانی فان قلت اذا كانت جملة
فما مرادهم بقولهم فلاں من العلماء
یا الله تعالیٰ فالجواب کہا قالہ الشیخ فی
الباب السادس من الفتوحات ان مراد
بذلك العلم بوجودہ وما هو تعالیٰ علیہ
من صفات الکمال ولیس مرادہم العلم
بذاتہ لان ذلك عندهم ممنوع لا یعلم
بدلیل ولا برهان ولا یأخذہ حد و
معرفة تباہ سبحانہ وتعالیٰ انما ہی علمنا
یا نہ لیس کہلہ شیء واما الماہیۃ فلا یمکن
لنا علیہا قطعاً انتہی (مبحث رابع ص ۱۱)

وقال فی باب الاسرار قد تكون المعرفة بالشئ هي العجز عن المعرفة فيعرف العارف ان هذا المطلوب لا يعرف وليس الغرض من معرفته الشئ الا ان يتميز عن غيره فقد ميز وتميز من لا يعرف بكونه لا يعرف فحصل المقصود انتهى (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۰) وقال الشعراني فان قيل فما على المحامد ان يثني بها العبد على الله تعالى فالجواب كما قاله الشيخ في الباب السابع والستين واربعاً ثم اعلى المحامد عند جميع المحققين عقلاً وشرعاً قولنا هو تعالى كما اثنى على نفسه ليس كمثله شئ اذ لا يصح لعبد ان يثني على ربه عز وجل بما لا يعقله العبد وما بقي الا ان يثني عليه العبد بما يعقله فقط ومعلوم ان الحق تعالى من وراء كل ثناء للعبد الخ (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۱) وقال الشعراني فان قلت فاذن لا سبيل للعبد الى التنزيه الخالي عن التشبيه ايلاً فالجواب كما قاله الشيخ في الباب الثاني والسبعين نعم لا سبيل لمخلوق اليه لا ببرد العلم فيه الى الله تعالى فقد صدق والله ابو سعيد الخراساني قال لا يعرف الله

اور ہماری معرفت حق سبحانہ و تعالیٰ کیساتھ صرف ہمارا ہی جانتا ہے کہ اسکی مثل کوئی چیز نہیں باقی اسکی حقیقت سوا اسکا علم ہو قطعاً نہیں ہو سکتا (اس قول میں تصریح ہے کہ اس کی ذات کی معرفت کسی طریق سے بھی ممکن نہیں) اور شیخ نے باب اسرار میں فرمایا ہے کہ بعض دفعہ کسی چیز کی معرفت یہی ہوتی ہے کہ اسکی معرفت سے عجز ہو پس عارف کو یہ معرفت ہوتی ہے کہ اس مطلوب کی معرفت نہیں ہو سکتی اور کسی چیز کی معرفت سے یہی غرض ہوتی ہے کہ وہ غیر سے متمیز ہو جاوے اور یہ چیز (جسکی معرفت نہیں ہو سکتی) متمیز ہو گئی اور جس کی معرفت نہیں ہو سکتی اسکا متمیز اسی طرح ہو گیا کہ اسکی معرفت نہیں ہو سکتی تو (جو) مقصود (تھا) معرفت سے وہ حاصل ہو گیا (یہ بالکل وہی مضمون ہے جو حضرت مجدد صاحب نے اشارہ فرمایا ہے) اور شعرانی نے فرمایا ہے کہ اگر کہا جائے کہ بندہ جو حق تعالیٰ کی محامد بیان کرے ان سب میں اعلیٰ حمد کیا ہے تو جواب اس کا موافق شیخ کے قول کے جو کہ باب چار سو چوتھ میں ہے یہ ہے کہ سب میں بڑی حمد عقلاً و شرعاً جمیع محققین کے نزدیک ہمارا

الا اللہ انتھی (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۷)
 وقال فی الباب السابع والستین و
 ثلثاً وثماناً ما سمی الحق تعالیٰ نفسه بالباطن
 لا بظہون العلم بالذات عن جمیع الخلق
 دنیا و آخری وقال فی الباب الثالث و
 السبعین و ثلثاً وثماناً و اذا كانت ذات
 الحق تعالیٰ غیر معلومة فالحق حکم علیہا
 بامردون الخرجہل عظیم وقال فی الباب
 التاسع والستین و ثلثاً وثماناً اعلم ان ذات
 الحق تعالیٰ لا یعلمہا احد من خلق اللہ
 تعالیٰ فہی وراء کل معلوم انتھی کلام
 الشیخ محمد الدین فی جمیع ابواب الفتوحات
 المکیۃ وغیرہا (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۷)

یہ قول ہے کہ حق تعالیٰ ایسا ہے جیسا اس
 خود اپنی شمار کی اور اُسکی مثل کوئی چیز نہیں
 اسلئے کہ کسی بندہ سے ممکن نہیں کہ وہ حق تعالیٰ
 کی وہ شمار کرے جسکو جانتا ہو تو اب یہی بات
 باقی رہی کہ بندہ اُسکی ایسی شمار کرے جسکو
 جانتا ہو اور یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ
 کی ہر شمار سے آگے ہے اور نیز شرانی نے
 فرمایا ہے کہ اگر تم کہو کہ اس صورت میں تو
 عبد کے لئے ایسی تنزیہ کی طرف کبھی کوئی
 سبیل (و قدرت) ہی نہیں جو تشبیہ سے
 خالی ہو جواب اسکا جیسا شیخ نے بتائیں
 بایں میں فرمایا ہے یہ ہے کہ واقعی کسی مخلوق کو
 اس کی (معرفت کی) طرف کوئی سبیل نہیں
 بجز اسکے کہ اس باب میں علم کو اللہ تعالیٰ ہی کے حوالہ کیا جائے واقعی واللہ الوسیع خراز نے
 سچ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت بس اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اور شیخ نے تین سو ستر سٹھویں باب
 میں فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ نے جو اپنا نام باطن رکھا ہے وہ صرف اسی وجہ سے کہ ذات کا علم
 جمیع خلق سے باطن ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اور جب حق تعالیٰ کی ذات نامعلوم ہے
 تو اس پر (بدوں نص جزئی یا کلی کے) کسی چیز کا حکم کرنا اور دوسری کی نفی کرنا جہل عظیم ہے اور شیخ
 نے تین سو اتر وین باب میں فرمایا ہے کہ جانتا چاہئے کہ حق تعالیٰ کی ذات کو مخلوق میں سے
 کوئی نہیں جانتا وہ ذات تمام معلومات سے ورار الورا ہے شیخ کا کلام فتوحات مکیہ وغیرہ کے
 تمام ابواب میں ختم ہوا ہے ان مجموعی اقوال میں اسی مضمون کی تصریح ہے جسکی تحقیق حضرت
 مجدد صاحب نے فرمائی ہے جو کہ حرف الف کے تحت میں مذکور ہے اور فصوص کی عبارت
 سے یہ شبہ ناشی ہوا ہے اسکا تحمل خود کمالات حق کا عدم ادراک بالکنہ نہیں کہ یہ تو شیخ کے

نزدیک بھی عین معرفت ہے بلکہ اسکا محل وجہ حق و وجہ خلق کا عدم ادراک یا التماثر ہے شیخ اسکو جہل کہہ رہے ہیں جیسا ان کی تقریر میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے جسکو میں نے اس کے ترجمہ میں ظاہر کر دیا ہے اور اسی تقریر میں جو قول العجز عن ادراک الادراک کو جہل پر محمول کیا ممکن ہے کہ ان کے نزدیک حضرت صدیق رضا کی طرف اسکی نسبت ثابت نہ ہو بلکہ ان کی تعبیر فناء من جہل فی علم قرینہ ہے کہ کسی اپنے ہم رتبہ کا قول مراد ہے اور اگر حضرت صدیق نے ہی ایسا فرمایا ہو اسکا محل وہ ہوگا جو مجدد صاحب نے فرمایا ہے ایک ہی قول کا محل اختلاف قائل سے بدل جاتا ہے چنانچہ انبرت الربیع البقل اگر موجد سے صادر ہوا اسکے اور معنی ہونگے اور اگر دوسری سے صادر ہوا اور معنی ہوں گے باقی یہ کہ پھر مجدد صاحب نے یہ شبہ کیوں فرمایا تو ممکن ہے کہ کسی نے مجدد صاحب کی خدمت میں ناتمام نقل کیا ہو اور مجدد صاحب نے بنا بریں تلمیذ اس روایت پر اعتماد فرمالیا ہو و اشرا علم بضمار عبادہ اور خاتم الولايت کی بحث اور نیز حرف الفت کے ذیل میں حضرت مجدد صاحب نے اس قول میں ہر گاہ خواجہ صدیق رضا پر جس امر کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی اشذ انبیاء عن خاتم الاولیاء اسکی تحقیق بھی مستقلاً اغتراب کے بقیہ مباحث میں آئندہ آنے والی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

الارتغاب (۱۲)

وهو یصلح ان یکون منشأ للشبهة المذكورة فی باب

(ترجمہ) شیخ نے باب چھپن میں فرمایا ہے کہ اسے بھائی اس بات کو جانو کہ استقرار سقیم عقائد میں صحیح نہیں کیونکہ عقائد کی بنیاد اولہ واضعہ پر ہوتی ہے (اور استقرار اولہ میں سے نہیں) اور بعض متکلمین نے اولہ محدثات کو تتبع کر کے دیکھا سو ان میں کسی ایسے کو نہ پایا جو بذاتہ عالم ہو تو اس بعض متکلمین کو اسکی

قال الشیخ فی الباب السادس والخمسين
اعلم یا اخي ان الاستقرار السقیم لا یصح
فی العقائد لان بنائها علی ادلة الاولیاء
وقد تتبع بعض المتکلمین ادلة المحدثات
فلم یجد فیها من هو عالم بنفسه فاعطاه
دلیلہ ان لا یکون عالم قط لا یصفه تراثاً
علی ذاته ثم ینمی علما وحکماً فیمن قامت

بہ ان يكون عالما قال وقد علمنا ان الحق
تعالى عالم فلا بد ان يكون العلم ويكون
ذالك العلم صفته زائدة
على ذاته قائمة به قال الشيخ حمى الدين
وهذا استقرار سقيم بل هو الله العالم
القادر الخبير كل ذلك بين الله لا يامر
زائد عليها الى آخر ما قال واطال ومبحث
رابع عشر (اصح)

دلیل نے اس امر کا افادہ کیا کہ کوئی عالم نہیں
ہوتا مگر ایسی صفت سے جو اس کی ذات پر زائد
ہو اور جس کو علم کہا جاوے اور اس صفت
کا اثر اس شخص کے باب میں جس کے ساتھ وہ
صفت قائم ہو یہ ہوگا کہ وہ شخص عالم ہو جائیگا
اور اس متکلم نے یہ بھی سمجھنا چاہی ہے کہ
کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے تو ضرور اس کے لئے صفت
علم ثابت ہوگی اور وہ صفت اس کی ذات پر

زائد ہوگی اور اس کی ساتھ قائم ہوگی شیخ نے فرمایا کہ یہ استقرار نہایت منہمک ہے بلکہ وہ ایشی
عالم ہے قادر ہے خبیر ہے اور وہ سب کچھ اپنی ذات سے ہے نہ کسی اور زائد سے فت اس قول
سے جو اعتراض ناشی ہوا ہے اس کی تقریر پر حرف ق میں گزر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے
کہ صفات کو عین ذات کہنا جو کہ اہل سنت و جماعت کے خلاف ہے اور اس قول سے امام
شعرانی بھی متاثر ہوئے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

فلنخص من جميع كلام الشيخ انه قائل
بان الصفات عين لا غير كشفا وبقينا
وبه قال جماعة من المتكلمين وما
عليه اهل السنة والجماعة اولى ومبحث
رابع عشر (اصح)

(ترجمہ) پس شیخ کے تمام کلام کا
یہ خلاصہ نکلا کہ وہ کشفاً وبقیناً اس کے قائل
ہیں کہ صفات عین ہیں غیر نہیں اور ایک
جماعت متکلمین کی بھی اس کی قائل ہے اور
اہل سنت و جماعت جس عقیدہ پر ہیں وہ

اولیٰ ہے (گویا شعرانی بھی شیخ پر لطافت کیساتھ شبہ فرماتے ہیں)

الارتقاب (۱۲)

ذكر الشيخ حمى الدين في الباب السادس
عشر واربعمائة عن شيخه ابى عبد الله

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو گولہ
میں اپنے شیخ ابی عبد اللہ کنانی سے جو

الکتابانی امام المتکلمین بالمغرب انما
 کا بقول کل من تکلف دلیلاً عنی کون الصفتاً
 الا لہیذ عینا او غیراً قد لیلہ مدخول
 لکن من قال انہا عین فہو اکثر ادیان
 تعظیماً و سیاقی اخرا المبحث الا فی عقبہ
 (ای المبحث الخامس عشر) ان من
 الادب ان تسمی الصفات اسماء لائقہ
 ہو الوارد (مبحث رابع عشر) اضحیٰ

مغرب میں امام المتکلمین تھے نقل کیا ہے
 کہ وہ فرماتے تھے کہ جن لوگوں نے صفات
 النبیہ کے عین یا غیر پر ہونے پر دلیل لانے
 میں تکلف کیا ہے ان کی دلیل مخدوش ہے
 لیکن (پھر بھی) جو شخص عین کہتا ہے وہ آذ
 و تعظیم میں بڑھا ہوا ہے اور آئندہ بحث میں
 آتا ہے کہ ادب کی بات یہ ہے کہ صفات
 کو اسماء کہا جائے کیونکہ یہی وارد ہوا ہے

ف شیخ کا اس قول کو بلا تکیہ نقل فرمانا صاف دلیل ہے اسکو پسند فرمانے کی پس اس سے
 معلوم ہوا کہ عین جو فرمایا ہے وہ جزاً نہیں فرمایا بلکہ عین کہنے کو ترجیح دی ہے غیر کہنے پر اور
 اصل مسلک سکوت و عدم خوض ہے جیسا سلف کا مسلک تھا اور ظاہر بھی ہے کہ جب شیخ
 صفات کو صفات کہنا بوجہ عدم ورود فیض کے خلاف ادب کہتے ہیں تو فیض میں عین ہونا بھی
 تو نہیں آیا اس حکم کو کیسے پسند کرینگے پس شیخ پر کوئی شبہ نہیں رہا باقی علی سبیل الفرض اگر انکا
 یہ قول اصلی بھی ہوتا تو اس صورت میں اہل سنت کے خلاف ہونے کے بنا پر اعتراض کا جواب
 اوپر تنبیہ اول میں گزر چکا ہے اور اس شق میں نفی صفات کے شبہ کا جواب یو اقیث کے مبحث رابع
 عشر کی ابتداء میں مذکور ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ یہ صرف الزام ہے کسی کا نہ ہر باتیں اسی طرح
 صفات کے زیادت کی قائلین پر شبہ تعدد وجہا کا ساقط ہے کیونکہ صفات واجب للذات
 ہیں اور تعدد وجہا بالذات کا منتهی ہے

الارتغاب (۱۳)

وهو محتمل مع البعدان يكون منشأ للشيء المذكور في ج

ترجمہ شیخ نے فیض ہودی میں
 فرمایا کہ رب کے صراط مستقیم پر سب چل رہے

قال فی القصص الہودی من القصص
 فكل ما ش على صراط الرب المستقیم

ہیں پس وہ لوگ اس حیثیت سے یہ مغضوب
 علیہ ہیں نہ ضال ہیں اور چند سطروں کے بعد
 فرمایا کہ جب اُن کو اس مقام تک پہنچا دیا
 تو وہ عین قرب میں داخل ہو گئے اور بعد ازل
 ہو گیا اور چند سطروں کے بعد فرمایا کہ اس سے
 بڑھ کر کیا قرب ہو گا کہ حق تعالیٰ کی ہریت عبد
 کے عین اعضا قوی کے مثل ہو جاویں اور اس نفس
 کے اخیر میں ہے کہ سب مصیب میں اور ہر مصیب
 ماجور ہے اور ہر ماجور سعید ہے اور ہر سعید

فہو غیر مغضوب علیہم من ہذا الوجه
 وہ ضالین و بعد اسطر فلما ساقوہم الی
 ذلک الموطن حصلوا فی عین القرب فزال
 البعد وقال بعد اسطر فلا قرب اقرب
 من ان یکون ہویتہ عین اعضاء العبد
 وقواہ فی اخر هذا الفصل فالتکلیف
 وکل مصیب ماجور وکل ماجور
 سعید وکل سعید مرضی عند ربہ
 (الحل لا قوم مقام ثامن)

اپنے رب کے نزدیک مرضی ہے **ف** جو قول شیخ کا حرف ج میں نقل کیا گیا ہے وہ اُس
 عنوان سے میری نظر سے نہیں گذرا مگر فصوص کی عبارت بالا بعد حل کے اُس قول کا منشا ہو
 ہے اس لئے اول اُس کو حل کرتا ہوں وہ حل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام دو قسم کے ہیں ایک تکوینی
 ایک شرعی تکوینی تو مراد ہے مرضی ہونا ضروری نہیں اور شرعی مرضی ہے مراد ہونا ضروری
 نہیں کہیں دونوں جمع ہو جاتے ہیں پس مصل کے اقتضار سے جو ضال ہوا مصل کو اُس کا
 رب اور ضلال کو اُس کا صراط مستقیم کہتے ہیں اور قرب سے یہی مراد عام ہے تکوینی و شرعی کو
 ولا مشاحۃ فی الاصطلاح اور مغضوبیت و ضلال کی جو نفی کی ہے اُس کے معنی بھی یہی ہیں کہ
 یہ ضلال جس اہم کا مقتضی ہے جب کو وہ اُس کا رب کہتے ہیں اس رب کی طرف سے نہ اُس پر
 غضب یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں کیونکہ یہ تو اُس کی مقتضی موافق ہے اور اسی طرح اُس کے
 اعتبار سے یہ شخص ضال نہیں یعنی غیر صراط مستقیم پر نہیں کیونکہ اُس کے اعتبار سے اُس کو صراط مستقیم
 بالا اصطلاح المذکور پر قرار دیا گیا ہے البتہ اس اہم کے مقابل جو اہم ہے مثلاً ہادی اُس کے اعتبار
 سے یہ شخص صراط مستقیم پر بھی نہیں اور اُس کے اعتبار سے مغضوب علیہ و ضال بھی ہر حال
 الا قوم مقام ثامن اب بعد حل کے سمجھو کہ قرب و عدم ضلال و عدم غضب لازم ہے رضا
 کو بلکہ عدم غضب تو عین رضا ہے اور اخیر قول میں تو رضا عند الرب کی تصریح ہے اور اصابۃ

و ماجوریت و سعادت سے بھی وہی قرب مراد ہے اور چونکہ اصطلاح میں ضلال کا رتبہ ضلک اور ایمان و عمل صالح کا رتبہ ہادی اس لئے ہر ایک کو اُس کے رتبہ کا مرضی بتلادیا پس کفر و معاصی کا اہم مصل کے اعتبار سے مرضی ہونا لازم آگیا حالانکہ انکا غیر مرضی ہونا انصوص سے ثابت ہے کقولہ تعالیٰ ولا یرضی لعبادة الکفر الا یہ و امثالہا یہی حاصل تھا تقریر مذکور حرف ج کا اور شاید اختلاف عنوان کے سبب مفہوم مشہور فرمایا باقی ایجاب و اختیار کی تحقیق سے عنقریب آئندہ لمبر متصل میں مستقلاً آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

الارتقَاب (۱۳)

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو تیرہ میں فرمایا کہ اگر سوال کیا جاوے کہ کیا مقضی پر بھی رضا ضروری ہے جیسے قضا پر ضروری تو اسکا جواب جسیراہل سنت و جماعت بھی میں یہ ہے کہ قضا پر رضا ضروری ہے مقضی پر

قال فی الباب الثالث عشر واربعمائة فان قيل فهل یحب الرضا بالمقضى كلقضاء فالجواب الذی علیہ اهل السنة والجماعة انه یحب الرضا بالقضاء لا بالمقضى (مبحث سادس عشر ص ۹)

نہیں و ظاہر ہے کہ کفر و معاصی مقضی میں جب ان پر رضا جائز نہیں اور مرضی حق پر رضا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ کفر و معاصی مرضی حق نہیں پس قول خصوص سے جو اہم مصل کے اعتبار سے انکا مرضی ہونا لازم آتا ہے سو جیسا قرب و عدم غصب و صراط مستقیم کے معانی اصطلاحی میں ایسے ہی رضا کے معنی بھی اقتضائے ہوں گے نہ کہ محبوبیت و عدم کراہت کما فی قولہ تعالیٰ اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی والعذاب بالمغفرة ومعلوم ان الاشتراء یستلزم الرضاء ولا یرضی احد بالعذاب ومع ذلك اطلق علیہ ما یستلزم الرضالان حالہم کان یقتضی العذاب فنزل الاقتضاء بمنزلة الرضاء فاقہم۔

الارتغَاب (۱۴)

وهو ایضاً یجمل مع ان بعد کما قبلہ ان یکون منشأً للمشبهة المذكورة فی حرف د

قال (الشیخ) فی باب الاسرار الحق تعالیٰ مع العالم مرتبط ارتباط عبودیت بسلطنته فان ما لا یملک و قاهر بلا مقهور لا یصیر انتہی (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۰)
ثم قال (الشیخ) علی ان من ادل دلیل علی توحید الحق تعالیٰ کونه تعالیٰ علته للعالم عند الحكماء فانه توحید ذاتی ینتفی معه الشریک بل شک لکن اطلاق لفظ العلة فی جانب الحق تعالیٰ لم یرد بهما شرع فلا یطلقا علیہ سبحانہ و تعالیٰ (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۱)

(ترجمہ) شیخ نے باب الاسرار میں فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ عالم کے ساتھ ایسا مرتبط ہے جیسے عبودیت کی ساتھ سیادت اس لئے کہ مالک بلا مملوک اور قاهر بلا مقهور ممکن نہیں پھر شیخ نے (دوسرے مقام پر بعد ایک بحث کے) فرمایا ہے کہ اس کے علاوہ یہ ہے کہ بڑی ذلت کرنے والی دلیل توحید حق پر حکما کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا عالم کے لئے علت ہونا ہے ایسی توحید ذاتی ہے کہ اسکی ساتھ بلا شک بہ شریک منتفی ہے لیکن لفظ علت کا اطلاق حق تعالیٰ کی شان میں شرع میں وارد نہیں ہوا اس لئے

ہم اسکا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہ کریں گے **ف** ان دونوں قولوں کی شرح آئندہ جواب کے ساتھ آویگی ملاحظہ کیجاوے اور ثل قول سابق کے شیخ کا یہ قول بھی جو حرت د میں نقل کیا گیا ہے نظر سے نہیں گذرا میں یہ دو عبارتیں جو لکھی گئی ہیں یہ منشا اس شبہ کی ہو سکتی ہیں کہ عبارت اولیٰ مقہور و مملوک کو قاهر و مالک کے لازم میں سے کہا اور لازم ممتنع الانفکاک ہوتا ہے اور یہ شان علت موجبہ کی معلول کے ساتھ ہو سکتی ہے اور فاعل بالا اختیار میں تو انفکاک واقع بلکہ لازم ہے اور دوسرے عبارت میں حکما پر رد نہیں کیا اور ان کا قابل بالا یجاب ہونا مشہور ہے تو اس سے شبہ موافقت کا ہوتا ہے واللہ اعلم۔

الارتقاب (۱۲)

قال الشیخ فی عقیدتنا الصغری لم تتعلق قدرتنا بالیجاد شیء حتی اراده کہا انہ لم یردہ حتی علمہ اذ لیستحیل فی العقل ان یرید لا یعلم او یفعل المختار المتکون من ترک

(ترجمہ) شیخ نے عقیدہ صغریٰ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کسی شیء کی ایجاد کی ساتھ متعلق نہیں ہوئی جب تک کہ ارکا ارادہ نہیں فرمایا

ذلک الفعل فالایوبیہ (فصل اول ص ۵) جیسا کہ ارادہ بھی نہیں فرمایا جب تک کہ اسکو جان نہیں لیا کیونکہ یہ امر عقل کے نزدیک محال ہے کہ ایسی چیز کا ارادہ کرے جس کا علم نہ ہو یا فاعل مختار جو کہ اس فعل کے ترک پر بھی قادر ہے وہ ایسا فعل کرے جس کا ارادہ نہ کرے **فت** ہمیں نہایت صاف تصریح ہے حق تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کی اور اسکی بھی کہ وہ جس فعل کو کرتا ہے اسکے ترک پر بھی قادر ہے پس ایجاب کا شبہ اس سے یقیناً منتفی ہو گیا باقی عبارتیں سابقین سے جو شبہ پیدا ہو سکتا ہے ان کی صحیح تفسیر کے بعد وہ شبہ نہ رہے گا سو عبارت اولیٰ کے معنی یہ ہیں کہ قاہریت و مالکیت کے ساتھ الصفات بالفعل یہ موقوف ہے وجود مقہور و مملوک پر جیسے رازق بالفعل کا حکم موقوف ہے مرزوق پر سو اس سے مقہور و مملوک کا قدم و صدور بالایجاب لازم نہیں آیا بلکہ اس لصفات کا حدوث لازم آتا ہے سو صفات فعلیہ واقع میں افعال ہیں صفات نہیں ہیں جیسے احیاء و اموات اور ان افعال کے حدوث میں کوئی محذور نہیں دلیل اس تفسیر کی شیخ کا دوسرا قول ہے۔

قال الشیخ فی لوائح الانوار علم ان کل امر یطلب الکون فهو من کونہ سبحانہ و تعالیٰ الصا و کل امر لا یطلب الکون فهو من کونہ تعالیٰ ذاتہما اناک من کرام اهل التوحید فمنہ بھذا المیزان شیخ بقولہ الامرفیہ انشاء اللہ تعالیٰ انتھی (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

(ترجمہ) شیخ نے لوائح الانوار میں کہا ہے کہ جو امر طالب وجود ہے وہ حق تعالیٰ کے الہ ہونے کے اعتبار سے ہے اور جو طالب وجود نہیں وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہونے کے اعتبار سے ہے پس اہل توحید کا جو کلام تجکو پوچھے تو اسکو اس میزان میں وزن کر لے امر واقعی تجکو متحقق ہو جاوے گا **فت** یعنی ذات حق کسی حادث

کے وجود کو مقتضی نہیں لیکن جب اسکو وجود بالفعل کہا جاوے گا تو وہ وجود عابد کو ضرور مقتضی ہوگا ہمیں تصریح ہے اس تفسیر کی اور عبارت ثانیہ حکما پر حجت الزامیہ ہے کہ گو وہ علت موجبہ کے قائل ہیں مگر وجوب بالذات میں کسی کو شریک نہیں مان سکتے تو توحید کا انکار وہ بھی نہ کر سکے البتہ علت کہنا گو معنی ایجاب نہ ہو یہ اسلئے جائز نہیں کہ شریعت میں یہ لفظ وارد ہوا نہیں اور مومن ہوتا ہے ایجاب کو۔ البتہ اگر شرع میں وارد ہوتا تو بعد تفسیر صحیح کے ایہام کی بھی پروا نہ کی جاتی جیسے سلیمہ کو چمن ایہامہ کہا جاتا تھا مگر اسما حسنی ہیں چمن کو متروک نہیں کیا گیا اور جبکہ وارد نہیں ورنہ مومن

اسلئے اجتناب واجب ہے اسی طرح شیخ نے رسالہ قصد حق میں لفظ صدور کے اطلاق کو ناجائز کہا ہے جو حکما کے کلام میں شائع ہے کہ عقل اول کو صادر عن الواجب کہتے ہیں عبارت اُنکی یہ ہے
 لا یقال العالم صادر عن الحق تعالیٰ الا بحکم المجاز لا الحقیقة وذلك لان الشرع
 لم یرد بهذا اللفظ وجل الله تعالیٰ ان یکون مصداقاً لاشیاء لعدم المناسبة بین
 الممكن والواجب الی ان قال وانما یقال انه تعالیٰ اوجد الاشیاء بعد ان لم یکن لها
 وجود فی اعیانها لثبوتها ارتباطاً بالوجود لها ارتباطاً فقیحاً ممکن بغنی واجب اھ مختصراً
 (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۹)

سمجھنے کی بات ہے کہ جب لفظ علت و صدور کے اطلاق کو اذن شرعی نہ ہونے کی وجہ سے
 جائز نہیں رکھتے تو ان کے معانی کے اعتقاد کو جسکو شیخ نے نصاً رد فرمایا ہے کیسے جائز کہہ سکتے ہیں

فائدة زائدة

تحقیق بالا سے شیخ کا اعتقاد حق تعالیٰ کے فاعل بالارادة والاختیار ہونے کے اثبات کا اور
 فاعل بالایجاب والاضطرار ہونے کے انتقار کا تو یقیناً ثابت ہو چکا اور اُنکے خلاف اُن کا کوئی
 قول منقول نہیں معلوم ہوا مگر بھڑی مدت ہوئی کہ ایک مقام اُن کے کلام میں ایسا نظر سے گذرا کہ
 گواہ کا معنوں تو ایجاب نہیں مگر اس کا عنوان نظر فحارث میں ایجاب ہی کے قریب اثر پیدا کرتا ہے
 چنانچہ اُنکے مطالعہ کے بعد سے کئی روز مجھ کو سخت توحش رہا جس کا تحمل دشوار ہو گیا آخر رحمت حق
 دستگیری فرمائی کہ مجھ کو اپنے ایک بزرگ یعنی حضرت مولانا سید احمد صاحب دہلوی مدرس دیوبند
 رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تقریر یاد آئی جسکو عرصہ دراز گذرا کہ ایک دوست یعنی مولانا قاضی حسن صاحب
 سلمہ اللہ تعالیٰ سے سنا تھا اُس سے شفاء کی توقع منطون ہوئی اسلئے اُن سے وہ تقریر منگائی
 جس سے فی الواقع اُس توقع میں کامیابی ہوئی اب اس احتمال سے کہ شاید اور کسی صاحب علم کو
 وہ مقام دیکھ کر ویسا ہی اشکال پیش آ جاوے اس مقام پر اُس تقریر کا ملحق کر دینا مصلحت معلوم
 ہوا اسلئے اول اُس عبارت موہمہ اشکال کو پھر اُس تقریر یا رفع اعضاء کو نقل کرتا ہوں اور چونکہ
 مقصود اس سے محض اہل علم کی خدمت ہے اسلئے اُس عبارت و تقریر کے ترجمہ یا توضیح کا اہتمام

نہیں کیا گیا۔

عبارت شیخ قدس سرہ

قال الشيخ في الباب الحادي عشر وأربعاً بعد كلام طويل فمن كان له هذا العلم سبق هو الكتاب فهو لا يخاف سبق الكتاب عليه وإنما يخاف من حيث كون نفسه سبق الكتاب إذا الكتاب ما سبق عليه إلا بحسب ما كان هو عليه من الصورة التي ظهر في وجوده عليه ما فليسلم العبد نفسه ولا يعترض على الكتاب قال ومن هنا ان عقلت وصف الحق تعالى نفسه بأن له الحجة البالغة لو فزع فان من المحال ان يتعلق العلم الالهي بالما هو المعلوم عليه في نفسه فلو ان احداً اجمع على الله تعالى وقال قد سبق عليك بأن اكون على كذا فلم تؤاخذني فقال الحق تعالى وهل علمتك الا على ما انت عليه فلو كنت على غير ذلك لعلمتك على ما تكون عليه ومن هذا العلم معنى قوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ونحوها من الايات يعني فان علمنا ما يتعلق بهم حين علمناهم في القدر الالما ظهر وابتدأ في الوجود من الاحوال لا يتبدل بخلق الله وسياتي بسط ذلك في المبحث الخامس والعشرين في بيان ان الله الحجة البالغة قال الشيخ محي الدين بعد ذكر هذا الجواب وهذا يدل لك على ان العلم تابع للمعلوم ما هو المعلوم تابع للعلم وقال في الباب الثامن والخمسين وخمساً بعد كلام طويل فمن هنا يعلم ان العلم لا اثر له في المعلوم بخلاف ما يتوهمه اصحاب النظر المختصراً بمبحث سادس عشر اصد في الكلام على اسم العلم

تقریر حضرت لانا سید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ برائیت بالمعنی

حضرت مولانا مرحوم کے الفاظ تو یاد نہیں مگر مضمون جیسا یاد ہے وہ عرض کرتا ہوں غلطی مجھے اور شیطان سے اور اگر صحیح ہے تو حضرت مولانا مرحوم نے فرمایا ہوگا۔

چونکہ تمام عالم کا صدور باری تعالیٰ سے بالاختیار ہے اور اس کا علم بھی انہی اور محیط ہے۔ اور کوئی شے بالاختیار بے علم صادر نہیں ہو سکتی اسوجہ سے علم الہی صدور اشیا کے سلسلہ علل میں مثل قدرت و ارادہ کے داخل ہے بلکہ ان سے مقدم قدرت اور ارادہ کا تعلق مقدور اور مراد سے ہو ہی

نہیں سکتا جب تک اس کا علم ہوئے ورنہ صدور بالاضطرار اور حدوث علم باری تعالیٰ لازم آتا ہے
 تعالیٰ اللہ عن ذلك علواً کبیراً۔ حوادث یومیہ کا علم تو ازل میں مسلم ہے کہ قبل حدوث
 اشیا اللہ تعالیٰ کو ازل سے ایسا ہی علم تھا کہ جیسا بعد حدوث ہے بلکہ یہ بھی غلط ہے یوں کہنا
 چاہئے کہ اب بھی بلا تغیر وہی علم اسی طرح سے باقی ہے جس طرح پہلے تھا اور ویسے ہی باقی رہیگا
 علم باری تعالیٰ کے لئے معلوم کا وجود ضروری نہیں۔ بلکہ جب عالم حادث زمانی ہے تو حوادث
 زمانی اور حوادث یومیہ کا ازل میں من کل الوجوه عدم ہونا چاہئے۔ تاکہ قد خلقک من قبل
 ولم تلک شیاً پوری طرح سے صادق آوے۔

خود اشیا ممکنہ کی تو کیا مجال ان کا مادہ تک بھی نہ تھا معلومات میں صرف ذات و صفات
 باری تعالیٰ ہمیشہ سے ہے ورنہ اور کوئی ممکن ازل میں نہ تھا مگر علم تھا اور ہے اور وہ بھی تفصیلی
 اور تفصیل بھی تمام اس کو اجمالی کہنا محض ایک اصطلاح ہے کہ منشاء انکشاف امر واحد ہے ورنہ
 علم میں اجمال کی گنجائش نہیں خدام والا نے خیال فرمایا ہوگا کہ حمد اللہ موجبہ کے لئے بھی وجود صنوع
 کی ضرورت کا قائل نہیں چہ جائیکہ صنوع معدوم کا پھر وہاں جب قضیہ صادق ہے تو نسبت
 کیسے ہوئی نسبت وجود حاشیتین کو چاہتی ہے یہ مقدمہ بھی نظری ہے اور کلیہ نہیں۔ بلکہ
 بعض نسب بجائے وجود کے عدم احدی الحاشیتین کو اور بعض عدم الحاشیتین کو مقتضی
 ہوتی ہیں آخر موجود اور معدوم واقعی میں یا واقعی دو معدوم نہیں حمل کیسے ہے شریک الباری
 ممنوع میں شریک الباری سے امتناع کو تعلق واقعی ہے یا نہیں مفہوم امتناع اگر موجود فی الذہن
 ہو۔ تو اس سے کیا نفع۔ نہ وہ ممنوع بالذات نہ اس کا اثبات ہے۔ علم باری تعالیٰ میں انکشاف
 کے لئے وجود معلوم کی ضرورت ہی نہیں بلکہ پہلے بالکل حالت عدم میں وہ معلوم اور انکشاف
 ہوگا پھر اس علم الہی ازل کے مطابق تعلق قدرت و ارادہ کا ہوگا بہت سے بہت جیسے استوار
 نزول من السماء وید و ساق دو جہ میں کہا جاتا ہے کہ الاستوار وغیرہ معلوم والکیف مجہول
 یہاں بھی کیفیت کو مفوض کیا جاوے مگر تعلق علم ازل کا معلوم ممکن حادث سے حالت عدم میں
 بالکل قطعی اور یقینی ہے اور علم کے لئے اگر وجود معلوم کی باری تعالیٰ کے علم میں ضرورت ہو تو
 علم ازل ثابت ہی نہیں ہو سکتا اور حدوث علم بالاضطرار لازم آتا ہے وکلا ہما محالان مجھے یاد ہے

کہ حضرت مرحوم و مغفور نے یہ بھی فرمایا تھا کہ علم مطابق معلوم کے اور علم تابع معلوم کے یہ صرف علم ممکن میں ہوتا ہے اس وجہ سے کہ ممکن کا علم معلوم کے سلسلہ علل میں داخل نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے یہاں معاملہ برعکس ہے کہ وہاں معلوم تابع علم کے ہے اور معلوم مطابق علم کے ہوگا ورنہ معلوم خود معدوم ہوگا۔ یہاں جیسا علم ہے ویسا ہی معلوم ہوگا۔ یہ امر آخر ہے کہ مطابقت طرفین سے ہوتی ہے تو بعد وجود معلوم دونوں طرف سے مطابقت کہہ سکتے ہیں۔ مگر دراصل اور حقیقت مطابق بالکسر معلوم ہی ہے مخلوقات میں علم حکایت اور معلوم محکی عنہ کے مرتبہ میں ہے اور وہاں بالعکس علم محکی عنہ اور معلوم حکایت ہے غرض تکوین میں علم ازلی کو تاثر ہے جیسے قدرت و ارادہ کو بلکہ ان سے اقوی و اقدم کہ انکا تعلق بھی فرع تعلق علم ہے بلکہ اگر علم کا تعلق نہ ہو تو پھر قدرت اور ارادہ کا تعلق بھی محال ہے کیونکہ عدم علم کی صورت میں صدور بالاضطرار ہوگا اور اضطرار کی صورت میں قدرت اور ارادہ کو کیا واسطہ اور اگر بالفرض ہو بھی تو سلسلہ علل میں نہیں ہو سکتا نہ وجود صادر میں اسکو کچھ دخل ہوگا۔ کسی شخص کو اگر ہاتھ پر پاندھ ادھر سے ڈال دیا جائے اور وہ بھی اپنے ارادہ اور قدرت کو صرف کرے تو گرنے میں یہ قدرت اور ارادہ بیکار ہے علاوہ اسکے کہ صدور بالاضطرار نقص ہے اور اختیار کے خلاف جو مذہب ہے دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ صدور بالاضطرار میں مصدر صادر کیلئے علت تامہ ہوتا ہے اور جس چیز کیلئے اللہ تعالیٰ کو علت کہا جائے اسکا قدیم بالزمان ہونا لازم ہے تو حوادث یومیہ کا قدیم بالزمان ہونا لازم ہوتا ہے وہو باطل بالبداهت یا کسی اور جابر کو فرض کرنا پڑیگا جسکے جبر سے یہ حوادث یومیہ صادر ہوئے و ہوا شنع من الاول پھر اگر تعلق کو قدیم نہ کہا جائے تو تقدیر کا مسئلہ بالکل باطل ہو جائیگا کیونکہ تقدیر کی حقیقت تو یہی ہے کہ علم ازلی اور ارادہ قدیمہ کی مطابق قدرت کا تعلق مقدرات سے ہو کر سب اسی نقشہ کی مطابق موجود ہوں۔ یہ تو عقلاً کھابڑی بات یہ ہے کہ تمکین کا مذہب یہی ہے کہ وہ علم میں تعلق علم کا معدوم کے ساتھ تسلیم فرماتے ہیں چنانچہ بحر العلوم مرحوم شرح سلم میں فرماتے ہیں ص ۷ و ذهب علماء الماتریدية علیہم الرحمة الی ان علمہ صفة بسیطة قائمة بذاتہ تعالی ذات اضافة و یتمیز الاشیاء باختلاف اضافاتہ و یلزمہم التحکماء بتعلق الاضافات بالمعدوم لان المعلوم قد یکون معدوما و ہم یلزمون ذلک

مستنداً بما يقول الفلاسفة من ان الاستعداد كيفية في المادة ذات اضافة متعلقة بالمعدوم مادام معدوماً۔

اور اسکے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں **قولہ** وہم يلتزمون ذلك انه نقل عن البعض ان العلم وان كان قدماً لكن متعلقاته حوادث فلم يكن في الازل له تعلق بذات الحادث وحينئذ يسقط الاشكال۔ الا ان هذا اسخيف فانه يؤل الى انه لم يكن الاشياء معلومة في الازل لانه متى لم يتعلق العلم لم يكن معلوماً ولذا ترك هذا القول في الشرح۔ والجمل هو على ان العلم مع متعلقاته قديم الا انه لا يلزم الوجود لتعلق العلم كما قال في الشرح وفيه شيء يظهر لك في المحاشي الاليتيه فانتظر ۱۲ منه بند لا شمل هر قضیة حسن عفی عنه ۲۲-۵-۴۵ دیوبند۔ دوشنبہ

قال الاحقر اشرف على فان قلت لما سقط ما بنى عليه الشيخ جواب احتياج العبد فاجابه قلت هذا مبني على مسئلة القدر ويوم القيمة ينكشف عنها الغطاء بقدر استعداد العبد ففتنه الله بالحقيقة فلا يجتبه على الله تعالى ابداً وقد نص الله تعالى عليه في قوله قالوا شهدنا على انفسنا وغرتهم الحيرة الدنيا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين وانظر كيف رضى الكافر في اعتذاره يوم القيامة بالكذب حيث قال والله ربنا ما كنا مشركين ولم يرض بالاحتياج بالقدر فعلم ان سقوط هذا الاحتياج اظهر من سقوط الاعتذار بالكذب فافهم حق الفهم تنجو عن كل الوهم انت تحت الفائدة پھر اصل رسالہ کی طرف عود کیا جاتا ہے۔

الارتغاب (۱۵)

وهو بصلی ان يكون منشأً للشبهة المذكورة في حق

(ترجمہ) شیخ نے لوائح الانوار میں فرمایا ہے اور اس مقام پر کوئی مثال جو اقرب اور ویت و تجلی کے ساتھ مشبہ ہو اس (مثال) سے

قال الشيخ محي الدين في لوائح الانوار ما ثم مثال اقرب ولا اشبه بالروحانية والتجلي من رؤية الشاهد وجهه في إزالة الجهد

یا اخی فی نفسك عند ما تری الصوره
فی المرأة ان تری جرم المرأة لا تراها ابدا
بل تنطبع صورتك فی المرأة قبل تحققك
بالرؤیة فلا یقع بصرک الا علی صوره
نفسك فلا تطمع ولا تنقب نفسك فی
ان ترقی الی اعلی من هذا المرقی فها هو
ثم اصلا وليس بعدك الا العدم المحض
قلیتا مل ویر فانما یوهم ان المرء
فی الآخرة لجمیع الناس غیر الحق ولا یخفی
ما فیہ (مبحث ثانی وعشرون ج ۱۳)

بڑھکر نہیں کہ شاہد اپنی صورت کو آئینہ میں دیکھے
اور اگر اس مثال کے انطباق میں کوئی شبہ
ہو تو جس وقت تم صورت کو آئینہ میں دیکھتے
ہو تو اپنی ذات میں کوشش کرو کہ تم آئینہ
کا جرم دیکھ سکو قطعاً نہ دیکھ سکو گے بلکہ تمہاری
رویت کی ساتھ متصف ہونے سے پہلے تمہاری
صورت آئینہ میں مرسم ہو جاوے گی اس لئے
تمہاری نگاہ صرف تمہاری صورت پر پڑے گی
پس ہوس مست کرو اور اپنی جان کو تعب
میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو

سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے ہی نہیں اور اس کے آگے کوئی درجہ معدوم محض ہے امام شعرانی
کہتے ہیں کہ ہمیں تامل کرنا چاہئے اور اسکی تنقیح کرنا چاہئے کیونکہ اس سے ایہام ہوتا ہے کہ آخرت
میں جسکی رویت سب آدمیوں کو ہوگی وہ غیر حق ہے (اور حق کی رویت نہ ہوگی) اور ہمیں جو خرابی
ہے وہ مخفی نہیں (کہ ظاہر نصوص کے خلاف ہے اور نصوص کو ظاہر سے منصرف کرنے کی کوئی
وجہ نہیں) **ف** یہ قول اس شبہ کا منشاء ہو سکتا ہے جسکی تقریر حرف ۴ میں مذکور ہے اور امام
شعرانی کو اس قول سے وہی شبہ پیدا ہوا لیکن تطابق عبارت سے یہ قول وہی معلوم ہوتا ہے جو
(منبأ اللہ) میں مذکور ہو چکا ہے جو منشاء تھا شبہ مذکورہ حرف الف کا مگر وہ قول سابق اپنی سیاق
و سباق سے یقیناً مشاہدہ آخرت کے متعلق نہیں بلکہ ایک خاص تجلی کے متعلق ہے جسکا وقوع
نشأۃ دنیویہ میں ہوتا ہے اور اصطلاح میں تجلی ذاتی کہلاتی ہے جیسا کہ احقر نے محل الاقوم میں اسکی
توضیح کر دی ہے تو اس صورت میں اس سے وہ شبہ ہی پیدا نہیں ہو سکتا اور اگر فرضاً یہ عبارت
جو یہاں نا تمام منقول ہے اپنی سیاق و سباق سے رویت آخرۃ ہی کی باب میں ہو گو بعض اجزاء
میں اس عبارت سابقہ سے متوافق ہوگی ہو تو پھر اسکی توجیہ آئندہ جواب میں ابھی مذکور ہوگی۔

الارتقاء (۱۵)

قال الشيخ في علوم الباب التاسع و
الستين وثلاثمائة لا يصح لا شأن قطان
يعبر عن حقيقة ما طريقه الذوق من غير
تكيف كروية الله عز وجل ابدًا واطال
في ذلك (مبحث ثانی و عشرون ج ۱ ص ۱۳)

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو اتر کے
علوم میں فرمایا ہے کہ کسی انسان سے ہرگز ممکن
نہیں کہ ایسی چیز کی حقیقت کو عبارت میں کہی
کبھی لاسکے جس کا طریق ذوق محض بلا کیف ہے
جیسے حق تعالیٰ کی رویت ہے اور اس کو دور

تک بیان کیا ہے کہ حق تعالیٰ کی رویت ایک حقیقت ذوقیہ بلا کیف ہے
اور تجلی صوری و مثالی کا کیف ہونا ظاہر ہے پس عبارت سابقہ یا تو اس باب سے نہیں جیسا
اس عبارت کے ذیل میں بیان کیا گیا ہے اور اگر اسی باب سے ہے یا اور کوئی عبارت اس کو
مفید ہے تو اس کو اس پر محمول کیا جاوے گا کہ شیخ کے نزدیک سب کو یکساں رویت نہ ہوگی بلکہ ان میں
بعض کو صوری مثالی ہوگی اور نصوص میں اجتہاد سے یا کشف سے یا دوسری بعض نصوص سے
جنہیں تجلی مثالی وارد ہے جن کا رویت موقف پر محمول ہونا احقر نے رسالہ احکام التجلی میں تحقیق کر دیا
اسی تاویل ممکن ہے چنانچہ ان کی بعض عبارات اس تنویر کا قرینہ بھی ہیں مثلاً یہ عبارت جو کہ منقول
ہوتی ہے۔

قال الشيخ في الباب الحادي والثلاثين
وثلاثمائة اعلم ان رؤية المؤمنين لربهم
في الآخرة تابعة لا اعتقادهم الذي كانوا
عليه في دار الدنيا ليعني كل أحد ثمة ما كان
يعتقده فروعهم على قدر علمهم بالله تعالى
وعلى قدر ما فهمه ممن قلده من العلماء
وكما انهم متفاضلون في النعيم واللذة
فمنهم من حظ من النظر الى ربهم لذة عقلية

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو اتر کے
میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ مومنین کا اپنے
رب کو آخرت میں دیکھنا ان کے اس اعتقاد
کے تابع ہوگا جس پر وہ دنیا میں قائم تھے تاکہ ہر
شخص اپنے اعتقاد کا ثمرہ حاصل کر سکے پس
ان کی رویت اسی اندازہ سے ہوگی جتنا ان کا
علم تھا اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور اسی مقدار پر
ہوگی جتنا انہوں نے اللہ تعالیٰ کو ان علم کے

ومنہم من حظ من ذلك لذة نفسية
منہم من حظ من ذلك لذة حسية
من حظ من ذلك لذة خيالية ومنہم
من حظ من ذلك لذة مدیفة ومنہم
من حظ من ذلك لذة يقال بتكليفها
ومنہم من حظ لذة لا يقال بتكليفها
ومنہم من هو مقلد في علمه بالله بحسب
ما الفی علیہ عالمہ او علی حسب ما عند
من العلم واما علی قدر ما یخیل عقله فقط
ومنہم من هو غیر مقلد وھكذا
ثانی وعشر من ج ۱ ص ۱۲۳

سمجھتا تھا جنکی تقلید کی تھی اور جیسا کہ وہ لوگ
(دوسری) نعمتوں میں (بھی) اور لذت میں
بھی ایک دوسرے سے بڑھے ہوئے ہوں گے
سو ان میں بعض وہ شخص ہوگا جسکا حظ اپنے
رب کو دیکھنے میں لذة عقلیہ ہوگی اور بعض
کا حظ لذت نفسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت
حسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت خیالیہ
ہوگی اور بعض کا حظ لذت ذی کیفیت ہوگی اور
بعض کا حظ وہ لذت ہوگی کہ (باوجود ذی
کیف نہ ہونے کے) اسکو ذی کیفیت کہا جاسکتا
ہے (اسلئے کہ کچھ شائبہ کیفیت کا ہوگا گو غلبہ

بے کیفیت ہونے کو ہوگا) اور بعض کا حظ وہ لذت ہوگی کہ اسکو ذی کیفیت کہا بھی نہیں جاسکتا (کیونکہ
بالکل بے کیفیت ہوگی) اور بعض وہ شخص ہوگا جو اپنے علم باللہ میں مقلد ہوگا جیسا اسکے (متبع) عالم
نے اسکو علم پہونچا دیا یا جیسا اسکے پاس علم تھا یا فقط اس اندازہ پر جو اسکی عقل نے اسکے خیال میں
ڈال دیا اور بعض وہ شخص ہوگا جو کسی کا مقلد نہیں اور اسی طرح (اختلاف احوال سے اختلاف احکام ہوگا)
ف یہ عبارت تاویل مذکور کی صریح دلیل ہے عود الی العنوانات السابقة الحمد للہ مباحث
خمسہ منقولہ عن البکتوبات المجددیہ کی تحقیق ختم ہوئی اور ان ہی مباحث کے ساتھ وہ شبہات بھی
ختم ہوئے جو ذات وصفات کے مسائل کے ابواب میں شیخ پرکئے گئے ہیں اب نبوت وغیرہ
کے متعلق شبہات اور ان کے جواب مذکور ہوتے ہیں اور یہ بقیہ مضامین رسالہ کے ان ہی
عنوانات سابقہ سے ذکر کئے جاتے ہیں و نسئل اللہ العالی التوفیق للامام۔

الاغتراب مع الاقتراب (۱۶)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کینیسیہ میں

قال فی الباب الخامس والستین من

الفتوحات اعلم ان سبب غلط منکری
 النبوة من الحكماء قولهم الى قوله والاخر
 عندنا وعند اهل الله ليس كذلك الخ
 ثم قال الشعراني فانظروا اخي كيف غلط
 الشيخ رضي من ينكر النبوة وكيف يظن بالشيخ
 انه يرد على احد شيئا ويتدين هو به والله
 ان هذا لبهتان عظيم (مبحث ثاني ج ۱ ص ۲۹)
 وقال الشعراني في مقام آخر بعد نقل هذا
 القول مانصه واطال في رد احوال منكري
 النبوة فكذب والله وافتري من زعم
 ان الشيخ فلسفي وقد قال ايضا في الباب
 الثامن والتسعين ومائتين من قال
 ان النبوة مكتسبة اخطا لان النبوة
 اختصاص الهي قطعاً الخ (مبحث ثالث
 وثلاثون ج ۲ ص ۲۸)

باب میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہتے ہیں کہ حکما
 منکرین نبوت کی غلطی کا سبب یہ ہے کہ وہ
 کہتے ہیں (پھر ان کا قول نقل کر کے اسکو
 اس طرح رد کیا ہے) حالانکہ واقعہ ہمارے
 نزدیک اور اہل اللہ کے نزدیک نہیں ہے
 پھر امام شعرانی لکھتے ہیں کہ اسے بھائی ذرا
 غور کرو کہ شیخ نے منکر نبوة کی کس طرح تغلیط کی
 ہے اور شیخ پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ
 ایک شخص پر ایک امر کو رد بھی کرتے ہوں اور
 وہ ہی عقیدہ بھی رکھتے ہوں واللہ یہ ایک عظیم
 بہتان ہے اور امام شعرانی نے دوسرے مقام
 پر اسی قول کو نقل کر کے یہ کہا ہے کہ شیخ نے
 منکرین نبوة کے رد میں طویل کلام کیا ہے پس
 وہ شخص اللہ کا ذب اور افتری ہے جو کہتا ہے
 کہ شیخ فلسفی ہیں اور شیخ نے دوسواٹھالوی

باب میں یہ فرمایا ہے جو شخص نبوت کو مکتسب کہتا ہے اس نے غلطی کی کیونکہ نبوت منجانب اللہ
 ایک اختصاص ہے (الکتساب کا اسم کچھ دخل نہیں) فت یہ تو بعید ہے کہ کسی نے شیخ کو مطلقاً
 نبوت کا منکر کیا ہو ظاہر یہ ہے کہ کسی نے یہ تمسک لگائی ہوگی کہ یہ مثل فلاسفہ کے نبوت کو مکتسب
 کہتے ہیں سو شیخ کے کلام سے اسکا رد ہو گیا وانشاء شتباہ شاید یہ ہوا ہو کہ اکثر محققین حقایق شرعیہ
 کو اصطلاحات فلسفہ میں بیان کرتے ہیں اس سے کسی کو یاد ہو کہ ہوا ہو یا حسد او عناد یا بدنام کرنے کا
 بہانہ مل گیا ہو واللہ اعلم۔

الاختلاف مع الاقتراب (۱۷)

ترجمہ (۱۷) اور منجملہ غلط شہرتوں کے معرض

ومن ذلك دعوى المنكر ان الشيخ يقول

الولی افضل من الرسول والجواب ان
 الشيخ لم يقل ذلك وإنما قال اختلف
 الناس في رسالة النبي وولايتيهما
 افضل والذي اقول به ان ولايته
 افضل لشرف المتعلق ودوامها في الدنيا
 والاخرة بخلاف الرسالة فانها تتعلق
 بالخلق وتنقضي بالقضاء التكليف
 انتهى ووافقه على ذلك الشيخ عز الدين
 بن عبد السلام فالكلام في رسالة النبي
 مع ولايته لا في رسالته ونبوته مع ولايته
 غيره فافهم (الفصل الثاني ج احصا) -
 وقال الشيخ في الفتوحات ان مقام ولاية
 النبي في نفسه اتم واكمل من مقام رسالته
 وذلك لشرف المتعلق ودوامه فالولاية
 تتعلق حكمها بالله تعالى ولها الدوام في
 الدنيا والاخرة والرسالة تتعلق حكمها بالخلق
 وينقطع بزوال زمن التكليف وبعد اسطر
 اعلم ان من جملة ما اشيع عن الشيخ محي الدين
 انه يقول مقام الولاية اتم من مقام الرسالة
 على الاطلاق والشيخ رضي برئي من ذلك
 فقد قال في الباب الرابع عشر من الفتوحات
 اعلم ان الحق تعالى قسم ظهوره الى اقسام
 بانقطاع النبوة والرسالة بعد موت

کا یہ دعویٰ ہے کہ شیخ اسکے قائل ہیں کہ ولی افضل
 ہے رسول سے اور جواب یہ ہے کہ شیخ نے یہ نہیں کہا
 صرف یہ کہا ہے کہ لوگوں نے اس میں اختلاف کیا
 کہ نبی کی رسالت افضل ہو یا اسکی ولایت اور
 میرا قول یہ ہے کہ اسکی ولایت (اسکی نبوت سے)
 افضل ہے (دو وجہ سے) ایک تو اسلئے کہ اسکا
 متعلق اشرف ہے دوسرے اسلئے کہ وہ دنیا و
 آخرت میں دائم ہے بخلاف رسالت کے کہ اسکا
 متعلق بھی اشرف نہیں کیونکہ وہ خلق سے متعلق
 ہے اور (وہ دائم بھی نہیں کیونکہ تکلیف کے
 انقضاء سے وہ منقضي بھی) ہو جاتی ہے اور
 ہمیں شیخ عز الدین بن عبد السلام نے بھی انکی
 موافقت کی ہے سو کلام نبی کی رسالت میں سے
 بمقابلہ خود نبی کی ولایت کے نہ کہ نبی کی رسالت
 و نبوت میں بمقابلہ ولایت غیر نبی کے اور شیخ نے
 فتوحات میں کہا ہے کہ نبی کا مقام ولایت
 کے مقام رسالت سے فی نفسه اتم واکمل ہے اور
 اسکی وجہ مقام ولایت کے متعلق کا اشرف
 اور اس مقام کا دوام ہے کیونکہ ولایت کا متعلق
 اشرف تعالیٰ کے ساتھ ہے اور نیز اسکو دوام بھی ہے
 دنیا و آخرت میں اور رسالت کا متعلق خلق کے
 ساتھ ہے اور نیز زمانہ تکلیف کے جاتے رہنے
 سے وہ منقطع ہو جاتی ہے اور چند سطر کے بعد

محمد صلی اللہ علیہ وسلم لفقدہم الوحی
الربانی الذی ہوقوت ارواحہم ولوان
احدا من الاولیاء کان فی مقام نبی فضلا
عن کونہ قد فضلہ ما قصہم ظہر ولا احتیج
الی وحی علی لسان غیرہ انتہی وبعد اسطر
فہذہ نصوص الشیخ محی الدین رحمہ اللہ
تعالی تکذب من افقری انہ یقول الولایۃ
اعظم من النبوة واللہ اعلم (مبحث ثانی
واربعون ج ۱ ص ۲۷)

یہ ہے کہ جاننا چاہئے کہ شیخ محی الدین کی نسبت
یہ بھی شائع کیا گیا ہے کہ وہ اسکے قائل ہیں کہ
مقام ولایت علی الاطلاق (گو وہ مقام ولی
ہی کا ہو) رسالت سے اکمل ہے حالانکہ شیخ
اس سے بری ہیں چنانچہ انھوں نے فتوحات
کے باب چودہ میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ
اللہ تعالیٰ نے اولیاء کی کمر توڑ دی ہے کہ بعد
وفات محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ نبوة رسالت
منقطع ہو گئی کہ اس (انقطاع) سے وہ وحی

زبانی سے بے بہرہ ہو گئے جو غذائے ارواح ہے اور اگر کوئی ولی کسی نبی کے مقام میں ہوتا اور اس سے
افضل ہوتا تو درکنار ہے تو اسکی کمر نہ ٹوٹی (کیونکہ حسرت کس چیز کی ہوتی) اور دوسروں کی زبان پر
وحی کا محتاج نہ ہوتا اور چند سطر کے بعد یہ ہے کہ یہ تصریحات ہیں شیخ محی الدین رحمہ اللہ کی کہ اس شخص
کی تکذیب کر رہی ہیں جس نے ان پر یہ افترا کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ ولایت (مطلقاً) اعظم ہے نبوت
سے واللہ اعلم وف غرض اس شہرت کی تو کوئی اصل نہیں کہ شیخ ولی کو نبی سے افضل کہتے ہوں
یا ولی کی ولایت کو نبی کی نبوت سے افضل کہتے ہوں صرف اسکے قائل ہیں کہ نبی میں جو دو صفت
ہیں نبوت اور ولایت ان دونوں میں اسکی ولایت خود اسکی نبوت سے افضل ہے سو یہ کوئی ناعتراف
کی بات نہیں مختلف فیہ مسئلہ ہے اور بعض اکابر بھی شیخ کے ساتھ موافق ہیں پھر فصوص کی ایک
عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود نبی کی ولایت کو جو اسکی نبوت سے افضل بتلا رہے ہیں یہ بھی علی الاطلاق
نہیں محض بعض علوم کے اعتبار سے ہے نہ کہ جمیع مقامات کے اعتبار سے چنانچہ فص غزیری میں
فرماتے ہیں۔

وهذا الحديث (ای حدیث لا بنی بعد)
قصہم ظہر اولیاء اللہ لانہ یتضمن انقطاع
ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ الخ

(ترجمہ) اور حدیث لا بنی بعدی نے
اولیاء اللہ کی کمر توڑ دی کیونکہ یہ حدیث اس امر کو
متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبدیت

کاملہ نامہ کا ذوق منقطع ہو چکا ہے (کسی کو نصیب نہیں ہو سکتا) **ف** الحل لا قوم میں اسکے تحت میں احقر نے لکھا ہے کہ ہمیں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتهی مقامات ولایت ہے) سب بڑا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص (عزیری) میں اسکی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ نبی کی عبودیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا قصہ ظہور سے معلوم ہوتا ہے (مقام حاوی عشر) اور یہ تقریر وجہ جمع ہو سکتی ہے دونوں قولوں میں اطرحت سے کہ مقامات نبوت میں نبوت کو افضل کہا جاوے ولایت سے اور بعض علوم ولایت میں ولایت نبی کو افضل کہا جاوے نبوت سے واشر اعلم۔

الاختراپ (۱۸)

قال الشيخ في القصص العزري من الفصول
واعلم ان الولاية هي الفلك المحيط العام
ولهذا لم تنقطع ولها الانباء العام واما
نبوة التشريع والرسالة فتمتقطعت وفي محمد
صلی اللہ علیہ وسلم فقد انقطعت فلا
نبی بعده یعنی مشرعاً او مشرعاً ولا
رسول وهو المشرع وهذا الحديث قصم
ظہر ولا ولباء لانه يتضمن انقطاع العيون
الكاملة التامة الى قوله الا ان الله لطيف
بعباده فابقي لهم النبوة العامة التي
لا تشريع فيها اه (الحل لا قوم مقام حاوی
عشر)

ترجمہ شیخ نے فصول کے قصص عزری میں لکھا ہے کہ جاننا چاہئے کہ ولایت ایک فلك محیط عام ہے اور اسکو واسطے وہ منقطع نہیں ہوئی باقی نبوت تشریع اور رسالت یہ منقطع ہے اور وہ (نبوت و رسالت) محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اگر منقطع ہو گئی پس آپ کے بعد نہ کوئی نبی ہے خواہ وہ صاحب تشریع ہو یا مشرع نہ ہو (یعنی کسی صاحب تشریع کا ناک ہو کہ اسکی نیابت کے لئے اسکو صاحب تشریع کیا گیا ہو یعنی آپ کے بعد کسی قسم کا بھی نبی نہیں) اور نہ کوئی رسول ہے اور نہ صاحب تشریع ہے (مراد تشریع سے احکام کی وحی ہے)

خواہ شرع جدید ہو یا کسی شرع سابق مستقل کی موافق ہو جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں بحالہ رسالہ شہاب کے فتوحات سے مع تصریح اس تعلیم کے آویگا اور اطلاق سے تعلیم پر دلالت کرتی والی عبارت (آویگی) اور اس حدیث نے اولیا کی کمریں توڑ دیں کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) بعدیت کاملہ تامہ کا فوق منقطع ہو چکا ہے یہاں تک مضمون چلا گیا ہے کہ مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر لطف فرمانے والے ہیں اسلئے اُن (بندوں) کیلئے (خواہ اولیا بھی نہ ہوں) نبوت عامہ کو جس میں تشریع (بالتفسیر المذکور آنفاً) نہ ہو باقی رکھا ہے (جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں مطلق تبلیغ سے رسالت کا اطلاق باب ثامن وثلاثین سے اور مطلق اخبار عن الشیء (بقید کونہ نافعاً) سے نبوت کا اطلاق باب خامس و خمسين و مائتہ سے آتا ہے۔

ف اس عبارت سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ انھوں نے نبوت کے بقا کا حکم کر دیا جو معارضہ نصوص ختم نبوت کے۔

الاقتراب (۱۸)

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو دس میں کہا ہے کہ جاننا چاہئے کہ فرشتہ وحی لیکر بجز قلب نبی کے کسی پر نازل نہیں ہوتا اور نہ غیر نبی کو کسی امر الہی کا حکم دیتا ہے پس اوامر الہیہ انقطاع نبوت و رسالت سے منقطع ہو چکے ہیں (۱) ہمیں تصریح ہے نبوت اور رسالت کے منقطع ہونے کی نیز اسکی یہی کہ نبی کے سوا کسی پر وحی و حکم الہی نازل نہیں ہوتا جیسے فرشتہ نبی پر لیکر نازل ہوتا تھا) اور شیخ نے (باب تشرین) فرمایا کہ مصلی نے جو اسلام علیہ السلام فرمایا کہ یا ایہا النبی پر واد کے ساتھ عطف نہیں کیا

قال الشیخ فی الباب العاشر وثلثاً ما علم ان الوحی لا یُنزل بہ المملک علی غیر قلب نبی اصل ولا یا غیر نبی یا امر الہی الی قلبہ فانقطع الامر الہی بانقطاع النبوت والرسالة (مبحث خامس وثلثون ج ۲ ص ۳۸) وقال (الشیخ) انما لم یعطف للمصلی السلام الذی سلم بہ علی نفسه بالواد علی السلام الذی سلم بہ علی نبیہ لانه لو عطف علیہ سلم علی نفسه من جهة النبوة وهو باب قد سدد الله تعالیٰ کماسد باب الرسالة عن کل مخلوق محمد صلی اللہ

علیہ وسلم الی یوم القیمة وتغین بهذا
انه لا مناسیة بیننا و بین رسول الله
صلی الله علیہ وسلم فانه فی المرتبة التي
لا تنبغی لنا فابتدأنا بالسلام علینا فی
طورنا من غیر عطف اشغی وقلت فی
هذا القول من الشیخ رز علی من افتر
علیہ انه کان یقول لقد حرج ابن امة و
بقوله لا بنی بعدی (کبریة علی هاشم
ابو قیس ج ۱) ص ۵۲) وقال فی شرح
لترجمان الاشواق اعلم ان مقام النبی
ممنوع لنا دخوله وغایة معرفتنا به من
طریق الارث النظر الیه کما یظهر من هو
فی اسفل الجنة الی من هو فی اعلیٰ علیین
وکما یظهر اهل الارض الی کوکب السماء
وقد بلغنا عن الشیخ ابی یزید انه فخر له
من مقام النبوة قد خرم ابرة تجلیا لا یدخل
فکاد ان یحترق (وزاد فی الہامش عن
الکبریة فی ص ۵۲) من ج ۱) بعد نقل
هذا القول ما نصبه فکذب والله من
افتری علی الشیخ وخاب مسعاہ) وقال
فی الباب الثانی والستین واربعمائة من
الفتوحات اعلم انه لا ذوق لنا فی مقام
النبوة لتکلم علیہ انما تکلم علی ذلك بقدر

اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر عطف کرتا (گویا) اپنے
نفس پر نبوت کی حیثیت کے سلام بھیجتا حالانکہ
باب نبوت کو اللہ تعالیٰ تمام مخلوق سے بوا
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قیامت تک کیلئے
بند کر چکا ہے جیسا رسالت کو بند کر چکا ہے
اور اس سے یہ بات متعین ہو گئی کہ ہمارے اور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کوئی
مناسبت نہیں ہے کیونکہ آپ ایسے مرتبہ میں
ہیں جو ہمارے لئے کسی طرح زیبا نہیں اسلئے ہم نے
السلام علینا کو اپنے طور پر بدون عطف کو ابتدا
کر دیا (اس عبارت میں نبوت اور رسالت
دونوں کے مسدود ہونے کی تصریح ہے اور اسی
پر اسلام علیتنا پر واو نہ لانیکی نکتہ کو متفرع کیا
نیز عدم مناسبت سے بھی یہ حکم ثابت ہوا اسلئے
کہ حضور کے بعد اگر کوئی نبوت کے ساتھ
ہوتا تو حضور میں اور اس میں بوجہ نبوت کے
اشتراک کے ایسی بے مناسبتی نہ ہوتی اسی پر
امام شعرانی بطور تفریع کے فرماتے ہیں کہ میں
کتا ہوں کہ شیخ کے اس قول میں اس شخص
پر وہ ہے جس نے شیخ پر افتر کیا ہے کہ وہ کہتے
تھے کہ (نعوذ باللہ) ابن امة نے لا بنی بعدی
لکرا ایک وسیع چیز کو (یعنی نبوت کو) تنگ
کر دیا (یعنی اس کے ختم ہونیکا حکم کر دیا حالانکہ

ما اعطینا من مقام الارث فقط لا تہلا
 یصح لاحد مناد دخول مقام النبوة و
 انما نراہ کالنجوم علی السماء (مبحث ثانی و
 اربعون ص ۲) وقال فی الباب الثانی
 والخمسين وثلاثاً ائمة اعلم انہم یحیی لنا
 خبر الہی ان بعد رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم وحی تشریع ابدی انما لنا وحی
 الہام قال اللہ تعالی ولقد اوحی الیک
 والی الذین من قبلك ولم یدکر ان بعدہ
 وحیا ابدی (مبحث سادس اربعون ج ۲
 ص ۸) وفی رسالۃ الشہاب لبعض الاحباب
 عن الفتوحات (ج ۳ ص ۵) فما بقی للولایاء
 الیوم بعد ارتفاع النبوة الا التعریفات
 وانسدت ابواب الاموال لہینہ والنوا
 فین ادعاهما بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم
 فهو مدع شرعیۃ اوحی بہا الیہم سواء وافق
 رہا شرعنا وخالفتہ (ص ۹) وقال فعلم
 انہما بقی للولایاء الا وحی الہام الخ (کبریٰ
 علی الہامش ص ۱) وقال فی الباب الرابع
 عشر من الفتوحات بعد کلام طویل علم
 ان الملك ینزل علی النبی بالوحی علی حالین تارة
 ینزل علی قلبہ وتارة ینزل فی صوۃ جسد

وہ ختم نہیں ہوئی وجہ افترا ظاہر ہے کہ خود شیخ
 اسکے خلاف کی کس قدر تصریح و تاکید اور دلیل کے
 ساتھ تائید کر رہے ہیں) اور ترجمان اشواق
 کی شرح میں فرمایا ہے کہ نبی کے مقام میں ہم
 لوگوں کا داخل ہونا ممتنع ہے اور ہماری انتہائی
 معرفت بطریق وراثت اُس مقام کے متعلق یہ ہے
 کہ اسکی طرف اس طرح سے نظر کر سکیں جیسا جنت
 کے نیچے درجہ والا اُس شخص کی طرف نظر کر گیا جو
 اعلیٰ علیین میں ہے اور جیسے اہل ارض کو کب ہمار
 کی طرف نظر کرتے ہیں اور ہم کو شیخ ابانیریز کا یہ واقعہ
 پہونچا ہے کہ اُن کے لئے مقام نبوت میں سے
 ایک سوئی کے ناکہ کی برابر کھل گیا تھا اور وہ بھی
 کشف کے طور پر نہ کہ اُس مقام میں داخل ہونیکے
 طور پر سو اُس سے جل جانے کے قریب ہو گئے
 (اہمیں تصریح ہے کہ اولیاء مقام نبوت میں داخل
 نہیں ہو سکتے سوا کردہ نبوت کی ساتھ متصف
 ہوتے تو داخل نہ ہونیکے کیا معنی اتصاف تو
 بدون دخول کے ممکن نہیں) اور اسی لئے اس
 قول کو نقل کر کے امام شعرانی کہتے ہیں کہ واشر
 جس شخص نے شیخ پرافتر کیا وہ کاذب ہے اور
 اسکی سعی ناکام ہے اور فتوحات کے باب چار سو
 باسٹھ میں فرمایا کہ جاننا چاہئے کہ ہم کو مقام نبوت

من خارج الى ان قال وهذا باب اعلق
بعد موت محمد صلى الله عليه وسلم ولا يفتر لاحد
الى يوم القيمة ولكن بقى للاولياء وحى
الا الهام الذى لا تشريع فيه انما هو بفساد
حكم قال بعض الناس بضمه دليله ونحو
ذلك فيعمل به في نفسه فقط الى (مبحث
خامس وثلاثون ص ۲۳ ج ۲) وقال ايضا
في الباب الحادى والعشرين من الفتوحات
من قال ان الله تعالى امره بشئ فليس لك
بصحيح وانما ذلك تلبیس لان الامر من قسم
الكلام وصفته وذلك باب مسدود و
الناس (مبحث خامس وثلاثون ج ۲ ص ۲۳)

میں نہ ابھی ذوق نہیں تاکہ ہم اسیر کلام کر سکیں
اسپہ ہم صرف اسی کے قدر کلام کر سکتے ہیں جس قدر
ہم کو بمقام ارث سے عطا ہوا ہے کیونکہ ہم میں
کسی کو مقام نبوت میں داخل ہونا ممکن نہیں ہم
اسکو اس طرح دیکھتے ہیں جیسے نجوم کو آسمان پر
(آہیں اولیاء اللہ سے ذوق نبوت تک کی
نفی کر دی جو دخول و انصاف سے بہشت ان
ہے تو انصاف کی نفی تو اس سے بدتر ہے بلکہ
ہو گئی) اور باب تین سو تیرہ میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے
ہمارے پاس کوئی شرعی دلیل اسپر نہیں آئی
نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی
احکام کا وجود ہو ہمارے لئے صرف وحی الہام

(جو وحی حقیقی مستطیع شرعی سے عام ہے جیسے آیت میں شہد کی مکہ کیلئے وحی ثابت فرمائی گئی ہے
آگے اس وحی حقیقی کی نفی پر دلیل فرماتے ہیں کہ) اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ تحقیق آپ کی طرف اور آپ
پہلے لوگوں کی طرف وحی بھیجی گئی اور یہ نہیں ذکر فرمایا کہ آپ کے بعد کبھی بھی وحی ہے (آہیں وحی حقیقی
کی نفی تصریحاً بھی فرمادی اور الہام کے وجود کو حصر کے ساتھ فرما کر بھی وحی حقیقی کی نفی کر دی) اور اس
شہاد میں فتوحات سے نقل کیا ہے کہ آج بعد ارتقاء نبوت کے اولیاء کیلئے بحر خاص طرز کے تعلیمات
رہنکی مثال عنقریب آتی ہے اور جو کہ احکام نہیں ہیں چنانچہ انکی انتقام کی دلیل ماور پر گزری ہے اور اب بھی
آتی ہے) اور کچھ باقی نہیں رہا اور ادا مروا ہی الہیہ کے ابواب بند ہو گئے ہیں پس جو شخص بعد محمد
صلی اللہ علیہ وسلم کے اسکا دعویٰ کرے وہ (وحی) شریعت کا دعویٰ کرتا ہے جسکی اسکی طرف وحی
کیگئی ہے خواہ ان ادا مروا ہی میں وہ ہمارے شیع کے موافق ہو خواہ مخالف ہو (ہر حال میں مدعی
وحی شریعت کا ہے کیونکہ شریعت ان ہی ادا مروا ہی کا نام ہے اور وحی شریعت منقطع ہو چکی
اور انبیاء کی رسالت بھی وحی خاص تھی) اور شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ بس معلوم ہوا کہ اولیاء کیلئے صرف

وہ وحی رہی جو الہام (کہلاتا) ہے (بکون الاضافۃ للبیان) اور فتوحات کے چودھویں باب میں ایک کلام طویل کے بعد فرمایا ہے کہ فرشتہ نبی پر دو حالت پر وحی لاتا ہے کبھی تو اس کے قلب پر نازل ہوتا ہے اور کبھی اس کے پاس خارج سے صورت جسدیہ میں آتا ہے آگے کہا ہے کہ یہ ایک باب ہے جو وفات نبوی کے بعد بند کر دیا گیا ہے اور قیامت تک کسی کیلئے نہ کھلیگا لیکن اولیاء کیلئے وہ وحی جسکی حقیقت الہام ہے باقی رہی ہے جس میں تشریع (یعنی احکام) نہیں ہے وہ صرف ایسی باتوں سے متعلق ہوتا ہے جیسے کسی مسئلہ کی عدم صحت جسکی دلیل کی صحت بعض لوگ قائل ہو گئے ہوں اور اسی کے مثل اور کوئی بات (وہ مثال موعود قریب کی عبارت بالاس میں ہے) پس وہ اسپرانی ذات خاص میں عمل کرتا ہے (وہ بھی ظنی طور پر کیا تقریر فی محلہ اور دوسروں پر بھی حجت نہیں تو اسکا درجہ مجتہد کے اجتہاد سے بھی کم ہوا کیونکہ وہ مقلد کیلئے حجت ہے چنانچہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب (۲) کے تحت میں نقل کرونگا اور ظاہر ہے کہ ایسے الہام سے کون شخص نبی ہو سکتا ہے کیا نبی کا درجہ مجتہد سے بھی کم ہوا کرتا ہے اور فتوحات کے اکیسویں باب میں فرمایا کہ جو شخص یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو کسی امر کا حکم دیا ہے سو وہ صحیح نہیں محض تبلیغ ہے اسلئے کہ حکم دینا کلام کی قسم اور صفت ہے اور اسکا (یعنی کلام کا) دروازہ تمام آدمیوں کے آگے بند کر دیا گیا ہے (کہ وہاں تک کسی کی رسائی نہیں ہو سکتی خلاصہ یہ ہے کہ جس قسم کی وحی انبیاء پر ہوتی تھی وہ ہانکل سدود ہے) (۱) ان عبارات میں مقصود مقام یعنی نبوت و رسالت و وحی حقیقی کے انقطاع کی اس قدر تصریح ہے کہ اس سے فوق تصور نہیں چنانچہ ہر عبارت کے تحت میں ساتھ ساتھ بقدر ضرورت اسکی تقریر بھی کی گئی ہے پس معلوم ہوا کہ جس وحی کو شیخ باقی اور عام کہہ رہے ہیں وہ معنی الہام ہے جو اولیاء کو ہوتا ہے شیخ اپنی اصطلاح میں اسکو وحی کہتے ہیں اور یہ اصطلاح لغت کی موافق ہے اور قرآن مجید میں بھی وارد ہے کہ قولہ تعالیٰ و اوحی ربک الی النحل۔ و قولہ تعالیٰ اذ اوحینا الی املک مایوحی۔ چنانچہ اگر مطلق نبوت و وحی نبوت کی دلیل ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام کی والدہ بالا جماع نبی ہوتیں۔ پس منکرین نبوت ائمہ موسیٰ وحی کی تفسیر الہام ہی سے کرتے ہیں اسی طرح جس نبوت یا رسالت کو عام کہتے ہیں وہ بھی معنی لغوی ہے یعنی اخبار و تبلیغ نہ معنی حقیقی جسکو شیخ نبوت تشریع سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ ایک حدیث کی تفسیر میں حافظ قرآن کیلئے عطا

نبوت کو اسی معنی پر محمول کر کے اسمیں و نبی میں فرق بتلاتے ہیں جو مستلزم ہے نفی نبوت کو دو
عطار نبوت کے بعد نبی نہ ہونیکے کیا معنی کہ کمال اجتماع بین النقیضین ہے وہ قول تفسیری یہ ہے۔

(ترجمہ) شیخ نے اس حدیث کے
متعلق کہ جو شخص قرآن مجید حفظ کر لیتا ہے اس کے
دونوں پہلوؤں کے درمیان میں نبوت داخل
کر دیا جاتی ہے فرمایا کہ فی صدی کا یا بین
عینیہ یا فی قلبہ کیوں نہیں فرمایا وجہ یہ ہے
کہ یہ رتبہ نبی کا ہے ولی کا نہیں یہاں تک کہ مضموع
چلا گیا ہے کہ ولی نے جو ولایت کا اکتساب

وقال فی حدیث من حفظ القرآن فقد
ادرجت النبوة بین جنبیه انما لم یقل
فقد ادرجت النبوة فی صدرہ او بین
عینیہ او فی قلبہ لان ذلك رتبة
النبی لا رتبة الولی الی قوله فما اکتسب
الولاية الا بالمشی فی نور النبوة (کبریٰ
علی الرہامش ج ۲ ص ۵)

کیا ہے تو صرف نور نبوت میں چلنے کی بدولت۔ ترجمہ ختم ہوا اسی طرح مطلق تبلیغ سے رسالت کا
اثبات کرتے ہیں چنانچہ باب ثامن و تلاش میں فرماتے ہیں۔

(ترجمہ) جب اللہ تعالیٰ نے رسول
صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد رسالت کا دروازہ
بند فرما دیا تو یہ امر ان سب امور میں سخت تر
ہوا جنکی تلخی کو اولیاء نے تکلف گلے سے اتارا
اسلئے کہ ان کے اور ایسے لوگوں کے درمیان
جو ان کا واسطہ الی اللہ ہوتے اتصال قطع ہو گیا
پس حق تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا اس طرح سی
کہ ان پر اسم ولی کا باقی رکھا اور یہ مضمون یہاں تک
چلا گیا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو معلوم ہوا کہ آپ کی امت میں ایسے لوگ بھی
ہیں جو انقطاع وحی کے کاسہ کو ناگواری سے
نوش کرینگے تو اپنے اپنے خواص امت کیلئے

لما اخلق الله تعالى باب الرسالة بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك
من اشد ما تجرعت الاولیاء مرارتاً
لانقطاع الوصلة بینہم و بین من یكون
واسطتهم الی الله تعالى فرحمهم الحق تعالیٰ
بان ابقی علیہم اسم الولی الی ان قال
ولما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان فی امتہ من تجرع کاس انقطاع الوحی
والرسالة فجعل لخواص امتہ نصیباً
من الرسالة فقال لیبلغ الشاهد الغائب
فامرهم بالتبلیغ لیصدق علیہم اسم
الرسل (مبحث سادس از ج ۲ ص ۵)

لفظ النبوة سببی
الترغیب عن الحاکم
فتح الاسناد عن عبد اللہ بن
عمرو بنی النضر عن
یسوع بن یزید عن
مال بن قزاعة عن
النبوة بین جنبیه
لا یوسی الی غیرہ
فرازة القرآن
انظر الی قولہ
فامرهم بالتبلیغ
فان فیہ

رسالت کا ایک حصہ تجویز فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ حاضرین (یہ احکام) غیر حاضرین کو پہنچا دیں پس انکو تبلیغ کا امر فرمایا تاکہ انپر رسل کا اسم صادق آسکے ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس عبارت میں مطلق تبلیغ کو رسالت فرمادیا جیسا کہ بنا بر لغت بعض تفاسیر پر ملے کہ کو جن فرمادیا گیا اس آیت میں (وجعلوا بینہ و بین الجنۃ نسبا) بمعنی الاستتار یا بعض اقوال پر بالعکس چنانچہ **ف ۳** میں بعض اقوال اس باب میں آتے ہیں اور اس سب سے بڑھ کر یہ کہ جامعیت انسانیت کو اصطلاح میں الہیت کہا جاتا ہے چنانچہ **ف ۳** میں یہ بھی مذکور ہوگا بلکہ معنی نبوت کو تو شیخ نے اتنا عام فرمایا کہ کسی موجود کو بھی اس سے خالی نہیں چھوڑا چنانچہ باب خامس و خمیسینہ مائتہ میں فرماتے ہیں۔

(ترجمہ) جانتا چاہئے کہ نبوت جس کے معنی ہیں کسی چیز کی خبر دینا یہ اہل کشف و وجود کے نزدیک تمام موجودات میں سرایت کو ہوتے ہے (کیونکہ وہ اپنے کشف سے ہر موجود کو بعض حقائق کی خبر دیتے ہوئے پاتے ہیں) لیکن انہیں سے

اعلم ان النبوة التي هي الاخبار عن شئ ما في كل موجود عند اهل الكشف والوجود لكنه لا يطلق على احد منهم اسم بنى ولا رسول الا على الملكة الذين هم رسل فقط (کبریٰ علی الہامش ج ۱ ص ۱۸۱)

کسی پر (جو بالمعنی الشرعی نبی و رسول نہیں) نبی یا رسول کا لفظ اطلاق نہ کیا جاوے گا بجز ان ملکہ کے جو رسل ہیں (انپر لفظ رسل بولا جاوے گا اور وہ فی القرآن اللہ یصطفیٰ من الملئکة رسلًا و من الناس ولم یطلق علیہم اسم الانبیاء) ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس قول میں نبوت کو تمام مخلوقات کیلئے کیسے ثابت فرمادیا اور ساتھ ہی اسکی تفسیر بھی بتلا دی کہ اخبار عن شئ ہی میں نے عرض کیا تھا اور یہ جو اس قول میں فرمایا کہ غیر انبیاء و رسل بالمعنی الشرعی پر یا وجود نبوت بمعنی عام نبوت و رسالت مجازیہ کے نبی اور رسول کا اطلاق نہ کیا جاوے گا وہ اسکی یہ ہے اس سے ایہا معنی حقیقی اصطلاح شرعی کا ہوتا ہے اور یہ سخت بے ادبی ہے حضرات انبیاء علیہم السلام کی شان میں جو کہ شرعاً بھی حرام ہے اور عرفاً بھی کسی فعل کے صدور سے صیغہ و صفیہ کا استعمال نہیں کیا جاتا مثلاً کسی نے کوئی کام ایسا کیا جو اکثر ڈپٹی کلکٹر کیا کرتا ہے مثلاً اردلی نے کسی سائل کی درخواست ڈپٹی کلکٹر کی اجازت سے اسکے خاص بکس میں رکھ دی تو اس فعل کی نسبت تو اس اردلی کی طرف جائز ہے کہ اس نے بکس میں درخواست رکھ دی ہو مگر اسکو ڈپٹی کلکٹر کہنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح غیر نبی و غیر رسول کو نسبت

بالمعنی اللغوی المجازی شرعاً یہ کہنا تو جائز ہو گا کہ اُن میں نبوت و رسالت کی شان بطور نیابت کے ہے مگر اُن کو رسول و نبی کہنا جائز نہ ہو گا اور اس مضمون کو شیخ نے باب ثالث و سبعین کے جواب خامس و عشرین میں حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ سے قدسے مفصل نقل فرمایا ہے اور موافقت فرمائی ہے عبارت اسکی یہ ہے۔

وقد كان الشيخ عبد القادر الجيلي يقول
اولى الانبياء اسم النبوة - اوتينا اللقب
اي حجر علينا اسم النبي مع ان الحق تعالى
يخبرنا في سرائرنا بمعاني كلام
رسوله صلى الله عليه وسلم الخ (مبحث
خامس وثلثون ج ۲ ص ۳۹)

(ترجمہ) شیخ عبدالقادر جیلی فرماتے تھے
کہ انبیاء تو نبوت کا نام (بطور عمدہ کے) دیئے گئے
اور ہم محض عنوان مدعی دیئے گئے یعنی ہم پر نبی کا
نام جائز نہیں رکھا گیا باوجودیکہ حق تعالیٰ ہم کو
ہماری باطن میں اپنی کلام اور اپنی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے کلام کے معانی کی خبر دیتا ہے۔

(جو کمالات نبوت میں سے ایک کمال ہے مگر محض کوئی کمال بطور نیابت کے عطا ہو جانا اصل میں
اشتراک کو مستلزم نہیں) ترجمہ ختم ہوا اسکی شرعی مثال ایسی ہے کہ یہ تو کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے انبیاء کو بعض غیوب کا علم عطا فرما دیا مگر اُن انبیاء کو عالم الغیب کہنا جائز نہیں کہ صفت کے درجہ
میں یہ خاص ہے حق تعالیٰ کی ساتھ اسی طرح یہاں یہ کہنا تو جائز ہو گا کہ اولیاء کو بعض کمالات نبوت
حق تعالیٰ نے عطا فرما دئے مگر اُن اولیاء کو نبی کہنا جائز نہ ہو گا الحمد للہ خود شیخ ہی کی تصریحات سے
تمام شبہات شیخ کے متعلق بھی اور مسئلہ کے متعلق بھی رفع ہو گئے بلکہ خود وہ عبارت بھی جو مشاعر عرض
کا ہے اور زیر عنوان اغتراب نقل کی گئی ہے جواب کیلئے کافی ہے اسی طرح اس بحث سے سابقہ جو بحث
نبوت و رسالت کے تفائل کا وہ بھی مقصود مقام پر ایک دلیل ہے چنانچہ دونوں کی تقریرات میں
آتی ہے اور اس تحقیق سے ان اہل ضلال و اضلال کا بھی ابطال ہو گیا جو شیخ کے کلام سے کسی
امتی کے عیسیٰ ہونیکے دعویٰ کی تائید کرتے ہیں جس پر بیاختہ یہ شعر زبان پر آتا ہے ۵

بنمائے بھابھ صاحب نظرے گوہر خود را
تو اب اس دعویٰ کی یہ حالت رہ گئی ۵

عیسیٰ نتواں گشت تب صدیق ختمے چند

وقوم يدعون وصال لیلی | وایلی لا تقر لهم بذاک

وان شئت تفصیل کلام علی اباطیل هذا المدعی فعلیک بالرسائل الشائعة فی
الباب من مدرستہ دارالعلوم فی الدایوبند من الخانقاه الرحمانیہ فی مونگیر و اللہ ولی
الہدایہ و هو یتولی الصالحین۔ **فصل** فائدہ اولی کے ذرا قبل جہاں اس عبارت کا ترجمہ ہے
فیعمل بہا فی نفسہ فقط وہاں میں نے اس عبارت سے ایک وعدہ کیا ہے کہ یہ مضمون ایک خاص
عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب نقل کروں گا سو اسکو نقل کرتا ہوں۔

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو اتر
میں مدح مجتہدین میں کلام طویل کے بعد فرمایا
کہ اس سے معلوم ہوا کہ مجتہدین ہی حقیقت میں
انبیاء کے وارث ہیں کیونکہ وہ اجتہاد کی حیثیت سے
انبیاء و رسل کے منازل میں ہیں اور یہ اس طرح
ہے کہ ان کیلئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام
میں اجتہاد کو جائز فرمایا ہے اور یہ بامشرع ایک
تشریع ہے پس ہر مجتہد اپنے تشریع اجتہادی
کی حیثیت سے مصیب کے جیسا ہر نبی معصوم ہی
اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مجتہدین کیلئے
اجتہاد کو عبادت بنا دیا وہ صرف اسلئے ہے
کہ ان کو بھی تشریع کا ایک حصہ نصیب ہو جاوے
اور اجتہاد میں ان کا قدم راسخ ہو جاوے اور
آخرت میں کوئی شخص (دورہ محمدیہ میں سے)
بحر ان کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان پر قدم
نہ ہو پس اس امر سے کہ جو علماء شریعت محمدیہ

وقال فی الباب التاسع والستین وثلاثاً
بعد کلام طویل فی مدح المجتہدین فعلم
ان المجتہدین هم الذین ورثوا الانبیاء
حقیقۃ لانہم فی منازل الانبیاء والرسل
من حیث الاجتہاد وذلك لانہ صلی اللہ
علیہ وسلم اباح لہم الاجتہاد فی الاحکام
وذلك تشریع عن امر الشارع فکل مجتہد
مصیب من حیث تشریع بالاجتہاد كما
ان کل نبی معصوم قال انما تعبد اللہ
المجتہدین بذلک لیحصل لہم نصیب
من التشریع وثبت لہم فیہم القدام
الراسخۃ ولا یقدم علیہم فی الآخرۃ سوا
نبیہم صلی اللہ علیہ وسلم فتعشر علماء ہذا
الامۃ حفاظ الشریعت المحمدیۃ فی صفوف
الانبیاء والرسل لا فی صفوف الامم۔

(بیچت تاسع را یعون ج ۲ ص ۹۷)

کے محافظ ہیں وہ انبیاء و رسل کے صفوف میں محصور ہونگے نہ کہ صفوف اہم میں ترجمہ ختم ہوا دیکھئے

نبوت عامہ مجازیہ کے ساتھ جنکو موصوف کہا گیا ہے انکو جو وحی ہوتی ہے وہ تو صرف ان ہی کے ذات تک محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف میں نہ کہ تشریع میں اور علماء مجتہدین کا اجتہاد رنگ تشریع دوسروں پر بھی حجت ہوتا ہے تو ان انبیاء الاولیاء کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے اس سے اس نبوت مجازیہ کا اندازہ کر لیا جائے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو ایک حصہ تشریع کا نصیب ہوتا ہے اسکی تفسیر دوسرے قول میں خود فرماتے ہیں۔

قال فی باب الجنائز من الفتوحات وجعل وحی المجتہدین فی اجتہادہم اذا المجتہد لم یحکم الا بما ارادہ اللہ تعالیٰ فی اجتہادہ ولذلک حرّم اللہ تعالیٰ علی المجتہد ان یمخالف ما اذی الیہ الاجتہاد کما حرّم علی الرسل ان یمخالف ما اوحی بہ الیہم فعلم ان الاجتہاد نفحة من نفحات التشریع ما هو عین التشریع الی ان قال فقد اشبه المجتہدون بالانبیاء من حیث تقریر الشارع لہم کل ما اجتہدوا فیہ وجعلہ حکما شرعیاً انتہی (مبحث تاسع واربعون ج ۲ ص ۹۷)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب جنائز میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجتہدین کی وحی ان کے اجتہاد میں رکھی کیونکہ مجتہد نے وہی حکم کیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اسکو اسکے اجتہاد میں بتلایا اور اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے مجتہد پر اس کو حرام فرمایا ہے کہ وہ اس امر کی مخالفت کرے جس امر تک اسکا اجتہاد پہنچا ہے جیسا کہ رسولوں پر حرام کیا ہے کہ وہ اس امر کی مخالفت کریں جو ان پر وحی کیا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ اجتہاد ایک شعبہ ہے تشریع کے شعبوں میں سے عین تشریع نہیں ہے یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ مجتہدین انبیاء کے مشابہ

ہو گئے اس طرح سے کہ شارع نے ان کے اجتہادی احکام کو ثابت رکھا ہے اور اسکو حکم شرعی قرار دیا ترجمہ ختم ہوا اس عبارت میں بتلادیا کہ اجتہاد عین تشریع نہیں ایک شعبہ ہے تشریع کا نیز اس عبارت میں اجتہاد کو وحی کہا ہے حالانکہ یقیناً وحی حقیقی بالمعنی الشرعی نہیں سوا اولیاء کا الہام تو اس سے بھی کم درجہ ہے جیسا کہ مذکور ہوا کہ وہ دوسرے کیلئے حجت بھی نہیں تو اسکو وحی کہنا بالمعنی الشرعی الحقیقی کیسے ہو گا اور بعض بزرگوں کے کلام میں جو خاص قیود کی ساتھ علوم کشفیہ کی صحت اور خاص شرائط کے ساتھ الہام کا مامون عن التلبیس ہونا مذکور ہے ادل تو وہ متفق علیہ نہیں پھر ان قیود و شرائط کا

اجتماع نادر ہے والنادر کالمعدوم دوسرے صحت و امن سے حجیت شرعیہ لازم نہیں دیکھتے
اور اکات حواس اکثر حالات میں صحیح اور غیر ملتبس ہوتے ہیں مگر یا استثناء مواقع اعتبار شرع کے
فی نفسہ حجیت نہیں مثلاً شمس کے قمر سے اعظم ہونے کا ادراک غلط اور التباس سے محفوظ ہے مگر اسکا
اعتقاد شرعاً واجب نہیں اگر کوئی کہے کہ قمر اعظم ہے شمس سے مگر زیادہ بعید ہونے سے چھوٹا نظر
آتا ہے تو عاصی نہوگا البتہ رؤیت ہلال میں اس ادراک کا شرع نے اعتبار کیا ہے وہاں حجیت ہوگا
اور کشف والہام کے اعتبار کی کوئی شرعی دلیل نہیں لہذا حجیت نہوگا اور قیاس کی حجیت کی دلیل
وہ حجیت ہوگا۔ **ف** ۳۴ قائمہ اولیٰ میں جہاں شیخ کا یہ قول ہے لما غلق اللہ باب الرسالۃ
بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ اس کے ترجمہ کے ذیل میں وعدہ کیا گیا ہے کہ جن پر ملکہ کا
اطلاق ہو نیکیے باب میں اور بعض مراتب انسانیہ پر لفظ الہیت اطلاق کئے جائیکے باب میں کچھ
اقوال نقل کئے جاوینگے سو ان کو نقل کرتا ہوں۔ **(ترجمہ)** قاشانی نے کہا ہے تمیز ظاہر
ہو گیا کہ آدم علیہ السلام کے باب میں اعتراض
اور طعن ملکہ جبروت سے صادر نہیں ہوا کیونکہ
نزاع اسی سے صادر ہو سکتا ہے جو عناصر
اربعہ سے مرکب ہو چونکہ ان عناصر میں تضاد
کیونکہ جو چیز ان سے متکون ہوگی وہ اپنی اصل
ہی کے مقتضا پر ہوگی بعض نے کہا ہے کہ
غالباً قاشانی کی مراد ان ملکہ سے جو کہ سما
و ارض کے درمیان رہتے ہیں جن کی کوئی
نوع ہوگی ان کو اپنی اصطلاح میں ملکہ کہیا اور
تفسیر بریضاوی میں ہے کہ ابن عباسؓ نے
روایت کیا ہے کہ ملکہ کی ایک قسم ہے جنہیں
توالد و تناسل بھی ہوتا ہے اور ان کو جن کہا
جاتا ہے ترجمہ ختم ہوا تو جس طرح جن پر ملکہ کا اطلاق اور ملکہ پر جن کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح

قال القاشانی فقد بان لك ان الاعتراف
والطعن في ادم لم يصدر من ملئكة الجبروت
اذ النزاع لا يكون الا من ركب من الطبع
الاربع لما فيها من التضاد اذ المتكون منها
لا يكون الا على حكم الاصل انتهى قال
بعضهم لعل مراده هو لاء الملئكة
القاطنين بين السماء والارض نوع من
الجن سماهم ملئكة اصطلاحاً وبحث
سادس وثلاثون ج ۲ ص ۲۸
وفي تفسير البيضاوي ولان ابن عباس
روى ان من الملئكة خيراً ما يتوالدون يقال
لهم الجن الخ

شیخ اپنی اصطلاح میں جو لغت کے قریب ہے نبوت اور رسالت اور وحی کو معنی عام پر اطلاق کرتے ہیں اور فصوص کے فص اول میں یہ عبارت ہے فص حکمۃ الہیہ فی کلمۃ آدمیۃ یعنی خلاصہ ان علوم کا جو متعلق ہیں مرتبہ الہیہ سے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ یعنی ذات آدمیہ میں آہ الحلال لا قوم میں احقر نے تحقیق کر دیا ہے کہ الہیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اس سے مرتبہ جامعیت کا ہے الی قولی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہونا چاہئے کہ عبد کیلئے الہیت ثابت کر دی یہ اصطلاح ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح جیسے حکماء حکمت الہیہ ان علوم کو کہتے ہیں جو ان موجودات کے متعلق ہوں جو مادہ سے مستغنی ہوں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور ان موجودات میں بعض ممکنات بھی ہیں اور کچھ بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا اھ پس جیسے اس عبارت میں عبد کیلئے الہیت کا حکم کر دیا بناؤ علی الاصطلاح الخاص اسی طرح غیر بنی کیلئے نبوۃ کا حکم کر دیا بناؤ علی الاصطلاح الخاص اور اسی اصطلاح کو عارف رومی نے اپنی ان اشعار میں استعمال فرمایا ہے

رملہ دفتر چہارم سرخی زادن ابوالحسن خرقانی بعد از وفات بایزید (۵)

روح محفوظ ست اورا پیشوا	از چہ محفوظ ست محفوظ از خطا
نئے نجوم ست نہ رمل ست و نہ خواب	وحی حق و اشرا علم بالصواب
از پئے رد پوش عامہ در بیاں	وحی دل گویند اورا صوفیاں
وحی دل گیرش کہ منظر گاہ اوست	چوں خطا باشد چو دل آگاہ اوست

(الابیات الاربعۃ) یہاں منہی کامل یعنی بایزیدؒ کے کشف والہام کو وحی کہا اور وحی دل گویند میں اسکا اصطلاح ہونا ظاہر فرما دیا اور رد پوش عامہ مفسر یا خفا عن العوام میں دو صلیحیوں کی طرف اشارہ فرمایا مستکلم کا اہتمام سے بچنا اور مخاطب کا ایہام سے بچنا اور محفوظیت عن الخطا کی تحقیق فائدہ (۲) کے اخیر میں گذر چکی (رملہ دفتر چہارم سرخی خطاب بامغروران دنیا) ۵

نفس اگر چہ زیرک ست خوردہ داں	قبلہ اش دنیا ست اورا مردہ داں
------------------------------	-------------------------------

آبِ حیات حق بدیں مردہ رسید	شد ز خاک مردہ زندہ پدید
----------------------------	-------------------------

تا نباید وحی زوغرہ مباشش	تو بدیاں گلگونہ طال بقاشش
--------------------------	---------------------------

(الابیات الثلثۃ) یہاں متوسط بلکہ مبتدی سلوک کے (اخراج عن الموت النفسانی) تو ابتداء

میں بھی حاصل ہو جاتا ہے) احوال و واردات کو وحی فرما دیا (مسند دفتر اول سُرخ کشتن زرگر باشارہ
الہی بود الخ) ۵

او نخستش از برائے طبع شاہ
آنکہ از حق یابد او وحی و خطاب
تا نیامد امر و السلام آلہ
ہر چہ فرماید بود عین صواب

(البیتین) یہاں الہام تصریفات تکوینیہ کو وحی فرما دیا جو ادول ہے الہام تعریفات تشعیہ
سے جنکا اوپر کے اشعار میں ذکر ہے اور اس مقام پر حضرت مرشدی رح کا ایک ملفوظ مروی بالمعنی
مسیحیہ ہاتھ کا لکھا ہوا بین السطور ملا وحی و وقیم باشد گا ہے بلکہ گا ہے بقلب یہ اشارہ ہے تحقیق
مذکور ابتداء سے اقتراب ہذا کی طرف اعلم ان الملك یا فی النبی بالوحی الخ یعنی الہام غیری کا محض
وارد ہوتا ہے تلقی عن الملك نہیں ہوتا اور قلت مراد یہاں بھی اور ابیات اولی کے لفظ وحی دل
میں بھی مطلق باطن ہے لئلا يعارض ما عرف في ابتداء ف (۱) من قولہ انما لم یقل الخ اور ابیات
اخیرہ میں جو لفظ امر مذکور ہے یہ امر تکوینی ہے پس یہ معارض نہیں عبارات نافیہ الہام امر و نہی مذکورہ
فی ابتداء الاقتراب کے ساتھ اور قطع نظر اس سے واقعہ ام سابقہ کا ہے کہ مبادل علیہ قول مروی
فی مبدأ القصۃ بود شاہ ہے در زمانے پیش ازین + فلا اشکال فی التعمیم فافہم حق الفہم
ولا تقع فی الوہم ف (۲) اس اقتراب میں جو عبارات شبہ کو منطوقاً دفع کرتی ہیں ان کے
علاوہ اس سے قبل کے اقتراب میں جس مسئلہ کی تحقیق ہے وہ بھی مفہوناً اس شبہ کو رفع کر رہی
کیونکہ اگر نبوت ہر ولی کیلئے ثابت ہوتی تو اس عبارت کے کوئی معنی نہ ہوتے کہ فالکلام فی رسالہ النبی
مع ولایہ فی رسالہ و نبوتہ مع ولایہ غیرہ جو مع ترجمہ کے اس مقام میں گزر چکی ہے کیونکہ ایسے ولی کا تو
تحقق ہی نہ ہوتا جو نبی نہ ہو اس سے ترقی کر کے کہتا ہوں کہ جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا ہی نہیں
اگر غور کیا جاوے وہ خود شبہ کو پیدا نہیں ہونے دیتی کیونکہ ہمیں اول تصریح ہے کہ جو چیز منقطع
نہیں وہ ولایت ہے جسکو ابنا علم عام معنی الاخبار سے مفسر کیا ہے پھر اسکے مقابل نبوت و رسالت کو
منقطع کہا ہے اور شریع کی قید سے شبہ نہ کیا جائے کیونکہ محقق ہو چکا ہے کہ ہر نبوت حقیقہ تشعی
معنی تضمن الاحکام ہوتی ہے پیر قید واقعی ہے اسکے بعد کہا گیا ہے و هذا الحدیث قصہ ظہور
الاولیاء لانا تضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامۃ جو مع ترجمہ کے اسی اقتراب میں گزرے

وجہ دلالت یہ کہ اگر نبوة حقیقہ عام ہوتی تو عیدیت کاملہ تامہ جو لوازم نبوت سے ہے منقطع کیوں ہوتی پھر اولیاء کو حسرت انقطاع کیوں ہوتی **ف** (۵) اس اقتراب کے شروع میں شیخ کا ایک قول مع ترجمہ نقل کیا گیا ہے لا ذوق لنا فی مقام النبوة لتکلم علیہا انما تکلم علی ذلك بقدر ما عطينا من مقام الارث فقط الخ اس پر ایک دوست نے مجھے سوال کیا کہ فصوص میں تو کمالات انبیاء ہی کے متعلق علوم پر کلام کیا ہے یہاں کلام کی نفی کیسے کر رہے ہیں میں نے جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفی اس کلام کی ہے جو ذوق سے ناشی ہو اور جو کلام واقع ہوا ہے یہ محض نقل ہے جس کا مآخذ کشف ہے جس کو فصوص کے خطبہ میں ذکر کیا ہے کہ رأیت رسول الله صلی الله علیہ وسلم و بید کتاب فقال لی هذا کتاب فصوص المحکم خذ واخرج به الی الناس الخ پس کوئی تعارض نہ رہا و هذا آخر ما اردت ايرادہ فی هذا الباب و وفقت له کہا کان اشتہی قلبی والحمد لله الہادی الی الصواب -

الاغتراب (۱۹)

قال الشيخ في الفصل الشعبي من الفصوص بعد کلام طویل و لیس هذا العلم بالاصالة الا خاتم الرسل و خاتم الاولیاء و ما یراه احد من الانبیاء و الرسل الا من مشکوة الرسل الخاتم و لا یراه احد من الاولیاء الا من مشکوة الولی الخاتم حتی ان الرسل لا یرونہ متى رأوه الا من مشکوة خاتم الاولیاء فان الرسالة و النبوة اعنی نبوة التشريع و رسالتہا تنقطعان و الولاية لا تنقطع ابدا فالمرسلون من کونہم اولیاء لا یرون ما ذکرناه الا من مشکوة خاتم

(ترجمہ) شیخ نے فصوص کے فص شعبی میں ایک کلام طویل کے بعد کہا ہے کہ یہ علم (مذکور) فی الکلام السابق کہ علوم ولایت سے ہے) بالاصالة صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کیلئے ثابت ہے (گو ولایت بالاصالة صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے) اور اس علم (و شہود) کو (علی ما قال بجامعی) فی المرجع فلا یشبت هذا المحکم لنفس الولاية کوئی نبی اور رسول نہیں جانتے مگر مشکوة رسل خاتم سے اور (اسی طرح) اس کو کوئی ولی نہیں جانتا مگر مشکوة ولی خاتم سے (پس خاتم الرسل

الاولیاء فکیف من دونهم من الاولیاء
وان کان خاتم الاولیاء تابعاً فی المحکم
لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلک
لا یقدح فی مقامه ولا یناقض ما ذهبنا
الیہ فانه من وجه یکون انزل کہا انه
من وجه یکون اعلی وقد ظہر فی ظاہر
شرعنا ما یؤید ما ذهبنا الیہ فی فضل عمر
فی اساری بدر بالحکم فیہم وفي تأبیر
النخل فما یلزم الکامل ان یکون له التقدم
فی کل شیء وفي کل مرتبة وانما نظر
الرجال الی التقدم فی رتب العلم یا دنا
هناک مطلبہم واما حوادث الاکوان
فلا تعلق لخواطرہم بہا فتحقق ما ذکرناہ
(الحل الا قوم مقام ثانی)

کی اصالت یا اعتبار تمام انبیاء کے ہے اور خاتم
الاولیاء کی اصالت یا اعتبار اولیاء کے ہے
یہاں تک کہ رسل کرام علیہم السلام بھی جب
اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء کی مشکوۃ
سے دیکھتے ہیں کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی
نبوت تشریع و رسالت تشریع تو منقطع ہو جاتی
ہیں (چنانچہ منقطع ہو گئیں) اور ولایت کبھی
منقطع نہیں ہوتی (اسکے بعض شعب کو بعض
نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی اخبار عن الحقائق
الغیبیہ) پس مسلیں بھی اولیاء ہونے کی حیثیت
سے اس علم مذکور کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء
ہی کے مشکوۃ سے (اور تو سطر فی العلم سے تو
فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو اور اولیاء جو ان سے
کم ہیں انکا تو کیا حال ہوگا اگرچہ خاتم الاولیاء

تشریع میں خاتم الرسل کے احکام کا تابع ہے مگر یہ تابع ہونا اسکے مقام مذکور میں قاج (اور اس کے
منافی) نہیں اور جو دعویٰ ہم نے کیا ہے اسکے مناقض نہیں کیونکہ وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہی
جیسا دوسرا اعتبار سے اعلیٰ ہے (اس اعلیٰ سے مراد فضل نہیں بلکہ مطلق تقدم) اور ہماری ظاہر
شرعیات میں بھی وہ دلائل ظاہر ہوئے ہیں جو ہمارے (اس) مذہب کی (کہ مفضول کو من وجہ
فاضل پر تقدم ہو سکتا ہے اور یہ تقدم دلیل افضلیت کی نہیں) تائید کرتے ہیں (آگے بتلاتے
ہیں کہ یہ دلائل کہاں ظاہر ہوئے ہیں یعنی ظاہر ہوئے ہیں) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فضیلت میں ساری

۱۰۔ اسکی تحقیق لبر سابق میں گذری ہے ۱۲
۱۱۔ تشریع کے انقطاع کا حکم صاف بتلاتا ہے کہ یہ علم علوم مقصودہ فی اشرف سے نہیں بلکہ علوم ولایت غیر مقصودہ
سے ہے نیز قریب کی عبارت میں تقدم کا مدار علم باشر کو قرار دینا اور ان علوم کو حوادث الکوان سے تشبیہ دینا
صاف دال ہے کہ یہ علوم مقصودہ نہیں ہیں ۱۲

بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے باب میں اور تا بیر نخل کے باب میں (چنانچہ احادیث میں صریح ہے تو دیکھو یہاں مفضول کے پاس وہ علم تھا جو افضل کے پاس نہ تھا۔) سو کامل کیلئے یہ ضرور نہیں کہ اسکو ہر چیز میں اہم مرتبہ میں تقدم ہی ہوا کرے اور (حقیقت شناس) مردوں کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم (و عدم تقدم) کی طرف ہوتی ہے اسی مقام پر ان کا مطلوب کے باقی حوادث اکوان سوان کے قلوب کو ان سے کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود نہیں اور اس علت کے اشتراک سے یہی حکم ثابت ہو گیا سب علوم غیر مقصودہ کیلئے اگرچہ وہ علم باللہ کا کوئی خاص رتبہ ہی ہو مگر اپنے مافوق رتبہ کے اعتبار سے اگر وہ غیر مقصود ہے تو اس میں بھی تقدم دلیل فضلیت نہیں پس ہم نے جو ذکر کیا ہے اسکو خوب تحقیق سے سمجھ لو ترجمہ ختم ہوا۔ اس قول سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو ایک لی سے جسکو خاتم الاولیاء سے ملقب کیا ہے بعض علوم میں مقبوس مستفید بتلایا ہے۔

تمتہ الاعتراض بعض شارحین نے شیخ کے دوسرے کلاموں کے قرینہ سے کہا ہے کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیاء سے اپنی ذات ہے (الحل الاقوم) غالباً وہ قرینہ یہ ہے کہ شیخ نے اسی تقریر کے سلسلہ میں خاتم الاولیاء کے لئے ایک خاص قسم کا خواب دیکھنا لازم بتلایا ہے اور بقول مولانا جامی وبالی آفندی فتوحات کے کسی مقام پر اس خواب کا دیکھنا اور مشائخ عصر کا یہی تعبیر دینا نقل کیا ہے (کذا فی الحل الاقوم) تو اس سے مفہوم ہوا کہ اپنے لئے خاتم الاولیاء ہونیکا دعویٰ کیا ہے تو اس سے معترض کا اور بھی غصہ بڑھ گیا کہ اپنے کو حضرات انبیاء علیہم السلام کے لئے علوم میں واسطہ اور انبیاء کو ان علوم میں اپنا محتاج سمجھتے ہیں نعوذ باللہ منہ۔

تذکرہ یہ استفادہ جو زیر بحث ہے عالم ارواح میں ہے اسلئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہم عصر نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے ہو سکتا ہے پس لا محالہ عالم ارواح میں ہوگا (الحل الاقوم ص ۷)

الاقتلاب (۱۹)

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو اکانوے کے

قال الشیخ فی علوم الباب الاحد والتسعين

واریعاً ما انتہا لیس لاحد من المخلوق علم ینالہ
فی الدنیا والآخرۃ الا وہو من باطنیۃ محمد
صلی اللہ علیہ وسلم سواء الانبیاء والعلماء
المتقدمون زمن بعثتہ والمتأخرون عزہا
قد اخرجنا صلی اللہ علیہ وسلم بانہ اوتی
علم الاولین والآخرین ونحن من الآخرین
بلا شک وقد عم محمد صلی اللہ علیہ وسلم
الحکم فی العلم الذی اوتینا فشمیل کل علم
منقول ومعقول ومفہوم موہوب
الی قولہ وهذا سر نہبتک علیہ فاحتفظ
بہ ولا تقل حجت واسعا تقول قد یعط
اللہ تعالیٰ عبداً من الوجہ الخاص لکن
بین کل مخلوق و بین ربہ عز وجل
من غیر واسطۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
ما شاء من العلوم بدلیل قصیدۃ الخضر علیہ
السلام مع موسیٰ الذی ہو رسول زمانہ
لانا نقول ما جرننا علیک ان لا تعلم طلقاً
وانما جرننا علیک ان لا یکون لک علم ذلک
الا من باطنیۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
شعرت بذلک ام لم تشعر (صحیحہ خاص
وثلاثون ج ۲ ص ۳۹)

علوم میں فرمایا ہے کہ کسی کے پاس خلایق میں سے
کوئی علم دنیا اور آخرت میں حاصل نہیں مگر وہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک
سے مستفاد ہے اس میں سب برابر ہیں خواہ
انبیاء ہوں یا وہ علماء ہوں جو حضور کے زمانہ
بعثت سے مقدم ہیں یا وہ علماء ہوں جو اس
زمانہ سے متاخر ہیں اور حضور اقدس صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہم کو خبر دی ہے کہ آپ کو تمام کلموں
پچھلوں کا علم عطا ہوا ہے اور ہم یقیناً پچھلوں
میں ہیں اور آپ نے اس حکم کو اپنے عطا شدہ
علم میں عام فرمایا ہے پس تمام علوم کو شامل ہو گیا
منقول ہو یا معقول ہو (فکر سے سمجھا ہوا ہو
یعنی مکسوب ہو یا موہوب ہو یہ مصنفوں پہاننگ
چلا گیا ہے کہ یہ ایک راز ہے جس پر میں نے تجکو
آگاہ کر دیا ہے اسکو محفوظ رکھنا اور یوں نہ کہنا
کہ تم نے ایک وسیع چیز کو محدود کر دیا اور کبھی یوں
کہنے لگو کہ بعض اوقات اللہ تعالیٰ جن علوم کو
دینا چاہیں وہ اپنے کسی بندہ کو بدون واسطہ
رسول اللہ علیہ وسلم کے خاص اس علاقہ سے
عطا فرما دیتے ہیں جو ہر مخلوق کے اور اللہ تعالیٰ
کے درمیان میں ہے بدلیل اہل قصہ کے جو حضرت

خضر علیہ السلام کو موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ جو کہ اپنے زمانہ کے رسول تھے واقع ہوا کیونکہ ہم نے اس
بات کو محدود نہیں کیا کہ تم کو طلقاً علم نہیں ہو سکتا ہم نے تو صرف اس بات کو محدود کیا ہے کہ تم کو ہر

علم بدون باطن محمدی کے نہیں ہو سکتا خواہ تکوین (توسط) کی اطلاع ہو یا نہ ہو **ف** ہمیں نصیح ہے کہ انبیاء تک کو بھی جو کسی قسم کا علم حاصل ہوتا ہے وہ حضور اقدس کے واسطہ سے ہوتا ہے تو پھر اس کا کیسے احتمال ہو سکتا ہے کہ آپ اپنے بعض علوم میں اپنی کسی امتی کے واسطہ کے محتاج ہوں اس سے صاف معلوم ہوا کہ جن علوم کے متعلق قول بالا میں خاتم الاولیاء کے توسط کا اثبات کیا وہ علم ہی کمال کے مستحق نہیں کیونکہ علم معتد بہ علم مقصود ہے اور علم غیر مقصود اس کے سامنے اس وجہ کا علم ہے جیسے کوئی بادشاہ کسی خادم کو تمام نعمتوں سے مالا مال کر دے اور وہ اسی بادشاہ کی نہریا چاہ سے ایک پیالہ پانی کا خادمانہ طور پر لاکر پیش کرے تو کیا یہ پیالہ پانی کا ان نعمتوں کے مقابلہ میں کوئی معتد بہ نعمت ہوگی اور کیا اس سے وہ خادم اس بادشاہ کا واجب النعمت و محسن ہو جاوے گا اور علوم مقصودہ صرف علوم نبوت ہیں اور ان کے مقابلہ میں دوسرے علوم حتیٰ کہ علوم ولایت تک غیر مقصود ہیں اور راز اس کا یہ ہے کہ مقصود اصلی قرب ہے عبد کا حق کے ساتھ تو جن علوم کو ہمیں دخل ہے وہ مقصود ہیں اور جن کو ہمیں دخل نہیں وہ غیر مقصود ہیں اور علامت اس کی کہ کن علوم کو ہمیں دخل ہے اور کن کو نہیں یہ ہے کہ جن علوم کی تحصیل کا امر کیا گیا ہے ان کو اس قرب میں دخل ہے ورنہ اسکے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قرب ہے اور حق تعالیٰ عبت کے منزہ ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا ان کو اس قرب میں دخل نہیں ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آوے گا جو نص کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ علوم نبوت کے علاوہ گو وہ علوم لدنیہ ہی کیوں نہ ہوں اس معیار کی بنیاد پر بالکل غیر مقصود ہیں تو ان میں توسط کا دعویٰ کرنا نہ اپنی تفضیل ہے نہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی خصوص حضور سید العالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تنقیص ہے اور خود قول بالا میں اگر غور کیا جائے تو یہ شبہ تفضیل و تنقیص کا اس سے مدفع ہوتا ہے چنانچہ میں نے جو اسکے حل کی تقریر کی ہے اسکے مع الحواشی ملاحظہ کرنے سے یہ امر واضح ہو جاوے گا اور نیز اس قول میں ایک جزو یہ ہے جو کہ اختصار کے ساتھ یہاں نقل کیا گیا وہ جو حسنہ من حسنات خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم مقدم الجماعۃ و سید لد آدم فی فتح باب الشفاعۃ یعنی وہ خاتم الاولیاء باوجود ان تمام احکام کے حضرت خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم سردار جماعت و سید نبی آدم فی فتح باب الشفاعۃ کے درجات حسنہ میں سے ایک درجہ حسنہ ہے کسی حال میں مستقل نہیں حتیٰ کہ خود اس ولایت میں

بھی حضور کا طفیلی ہے تو اس تو ضیح و تفسیر کے بعد وہ مشبہ کیسے رہ سکتا ہے جو موجب اعتراض ہو اور اس سے زیادہ اگر مقام کی تحقیق کرنا ہو تو میرے رسالہ الحال لا قوم میں اس بحث کو ملاحظہ فرمایا جاوے باقی اعتراض کے دفع کرنے سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ میں اس قول کا جسکا مبنی غالباً کشف ہے معتقد ہوں طبعاً تو میں قلبی میں اس سے بیحد وحشت پاتا ہوں مگر شیخ کے ساتھ بلا دلیل شرعی کتناخی کرنے کو بھی قبیح اور موجب تریاں سمجھتا ہوں واللہ اعلم۔

جواب التنبہ

قال الشيخ في الجواب الثالث عشر من الطلب الثالث والسبعين ان اعظم الولاية هي الختان احدهما اعظم من الاخر فواحد يختم الله به الولاية على الاطلاق وما أحد يختم الله به الولاية الحمدية فاما خاتم الولاية على الاطلاق فهو عيسى عليه السلام الى قوله فختمت النبوة بمحمد والولاية بعيسى قال الشيخ واما خاتم الولاية الحمدية فهو رجل من الغرب من اكرمها اصلاً وبيلاً وهو في زماننا اليوم موجود وقد جمعت به في سنة خمس وتسعين وخمس مائة ورايت العلامة التي اخفاها الحق تعالى فيها عن عبادة وكشفها الى عبدينه فانا حتى رايت خاتم الولاية الحمدية منه ورايت مبتلياً بالانكار عليه فيما يتحقق به في سره عن العلوم الرومانية واطال

(ترجمہ) شیخ نے باب تہتر کے تیرہویں جواب میں فرمایا کہ اعظم درجہ محمدیہ دو خاتم ہیں ان میں ایک دوسرے سے اعظم ہے سوا ایک خاتم سے تو اللہ تعالیٰ ولایت کو علی الاطلاق ختم فرما دیگا اور ایک خاتم سے صرف ولایت محمدیہ کو ختم فرما دیگا سو خاتم الولاية علی الاطلاق عیسیٰ علیہ السلام میں تو نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گئی ہے اور ولایت عیسیٰ علیہ السلام پر شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ رہا خاتم الولاية الحمدیہ سو وہ ایک شخص ہے اہل مغرب میں سے جو اپنے اصل و عمل کے اعتبار سے بہت کریم ہے اور وہ ہمارے اس زمانہ میں اس وقت موجود ہی اور میں اس سے سنہ پانچ سو پچانوے میں ملا ہوں اور میں نے انہیں ایک علامت بھی دیکھی ہے جسکو حق تعالیٰ نے اپنے عام بندوں سے مخفی رکھا اور اسکو مجھ پر شرفاس میں

اور حال لا قوم تہتر سے ۱۲۰۰ تک

عہد یہ رسالہ اور حضرت مولانا صاحب دام ظلہم کی دیگر تصانیف دفتر رسالہ النور تھانہ بھون سرگودھا فرمائے قیمت

فی ذلك (مبحث سابع واربعون ج ۲ ص ۵۹)
وقال فی الباب الثانی والستین واربعة
لا تعرف مراتب الرسل ولا انبیاء الا من
انحتم العام الذی یختم الله تعالی به
الولاية المحمدية فی آخر الزمان وهو علی
بن مریم علیہ الصلوٰۃ والسلام فهو الذی
یترجم عن مقام الرسل علی التحقيق لکونها
منهم واما نحن فلا سبیل لنا الی ذلك
انتهی (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص ۵۸)

مکتوف فرمایا یہاں تک کہ میں نے ولایت محمدیہ
کی مہر بھی اُس میں دیکھی اور میں نے اسکو اُس میں
بتلا دیکھا کہ وہ اپنے باطن میں جن علوم ربانیہ
سے متصف ہے اُن میں لوگ اُس پر اعتراض
کرتے ہیں اور بہت دوزخ میں مضمون لکھتے
چلے گئے اور اب چار سو باسٹھ میں فرمایا
کہ رسل و انبیاء کے مراتب کی معرفت (نام)
صرف خاتم مطلق کے واسطہ سے ہوگی جس پر
اللہ تعالیٰ ولایت محمدیہ کو (علی الاطلاق) آخر

زمانہ میں ختم فرما دینگے اور وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں پس وہی ہیں جو تحقیقی طور پر رسولوں کے مقامات
کی تعبیر فرما دینگے کیونکہ وہ اُن ہی میں سے ہیں باقی رہ گئے ہم سو ہمارے پاس اسکا کوئی ذریعہ نہیں۔
فتنا اس عبارت میں تصریح اپنے علاوہ دوسروں کو خاتم الولاية بتلا رہے ہیں اور اپنی نسبت
کہیں ایسے دعوے کی تصریح نہیں فرمائی صرف خواب دیکھنا اور شلج کا یہ تعبیر دینا نقل کیا ہے سو
دوسروں کی تعبیر اُن کے دعویٰ کو مستلزم نہیں نہ خواب کا دعویٰ اس دعویٰ کو مستلزم ہے کیونکہ
خاتم الاولیاء ہونا مستلزم خواب کو ہے نہ کہ خواب دیکھنا مستلزم ختم اولیاء کو (کذا فی الحل الاقوم)
پس اس سے اپنی خاتمیت کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا پس یہ اعتراض بھی نہ رہا اور اگر اس سے دعویٰ
ہی تسلیم کر لیا جائے تو ممکن ہے کہ خاتم الاولیاء میں تعدد ہو اور ہر خاتم الاولیاء کے لئے اس توسط
کا حکم نہ کرتے ہوں اور اپنی تعیین نہیں کی چنانچہ خزائن اسرار الکلم میں ہے کہ بعض عارفین حضرت
شیخ عبدالقادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین بن العربی کو خاتم
بطور نیابت اور اسی میں ایک قسم کا خاتم حضرت علی رضا کو اور حضرت امام مہدی کو اور حضرت عیسیٰ
علیہ السلام کو بھی کہا ہے (کذا فی الحل الاقوم)

الاختلاف (۲۰)

محل اس اعتراض کا فصوص کے چند مقام ہیں جنکا محل مشترک یہ ہے کہ شیخ نے بعض حضرات

انبیاء علیہم السلام اور ملکہ علیہم السلام کے بعض واقعات کی ایسی حقیقت بیان کی جس سے انکی تقیص ہوتی ہے اور اس امر کا بدرجہ اشد شنیع ہونا ظاہر ہے اور چونکہ حامل مشترک احد تھا اسلئے اس اعتراض کا عدد واحد ہی رکھا گیا اور وہ مقامات یہ ہیں **فصل حکم النبہ فی کلمہ آدمیہ** (قولہ) فان الملئکت لم تقف مع ما تعطیہ نشأة هذا الخلیفۃ الخ (الحل الاول) **فصل نوحی** (قولہ) انما یجیبوہ دعوتہ لما فیہا من الفرقان والا مرقان الخ (مقام ثالث الحل الاول) **فصل اسحاقی** (قولہ) ان ابراہیم الخلیل علیہ السلام قال لابنہ والمنام حضرتہ الخ (مقام خامس الحل) **فصل یوسفی** (قولہ) ولیس الاعین الکید الخ (مقام سابع الحل) **فصل لوطی** (قولہ) وان خیر اختار ترک التصرف الخ (مقام عاشرا الحل) **فصل یوسفی** (قولہ) والعذاب الذی مسہ بہ الشیطان الخ (مقام خامس عشر الحل) **فصل یحییٰ** (قولہ) کان سلام اللہ علی یحییٰ ارفع من هذا الوجه (مقام سادس عشر الحل) **فصل الیاسی** (قولہ) فكان علی النصف من المرفقۃ باللہ تعالیٰ (مقام سابع عشر الحل) **فصل ہارونی** (قولہ) وسبب ذلک ای سبب ما وقع من موسیٰ علیہ السلام الخ (قولہ) فكان عتب موسیٰ اخاہ ہارون الخ (مقام ثامن عشر و تاسع عشر الحل) **فصل عیسیٰ** (قولہ) فخلق جسم عیسیٰ علیہ السلام (مقام ثانی عشر الحل) **ف** چونکہ رسالہ الحل الاول میں یہ مقامات مع ترجمہ منضبط ہو چکے ہیں اور وہ رسالہ شائع بھی ہو چکا ہے اسلئے ان کے نقل کرنے کو موجب تطویل سمجھا کر ان کا پورا پتہ بتلا دیا گیا جنکو مفصل اطلاع کا شوق ہو رسالہ مذکورہ میں ان پتوں پر ملاحظہ فرمائیں۔

الاقترب (۲۰)

چونکہ عنوان اقتراب میں بھی ترجمہ نہیں لکھا اسکے متعلق اقتراب میں بھی حامل ترجمہ پر کتفا کیا جاتا ہے پس حامل یہ ہے کہ حضرت شیخ

قال الشیخ فی الباب الثانی والسبعین و
ثلثمائة من الفتوحات المکیۃ یجب
قطعاً تزئین الانبیاء مما نسبہ الیہم بعض

المفسرین من الطامات الکبریٰ عالم محیی
فی کتاب ولاسنۃ صحیحۃ وہم یزعمون
انہم قد فسروا قصصہم الّتی قصہا
تعالیٰ علینا وکذبوا واللہ فی ذلک وجاہ
فیہ باکبر الکبائر الی قولہ وکذلک القول
فی قصۃ سلیمان وما نسبوہ الی الملکین
ببابل ہاروت وماروت کل ذلک لم
یرد فی کتاب ولاسنۃ وانما ذلک نقل عن
الیہود فاستحلوا اعراض الانبیاء و
الملئکۃ الخ وقال ایضاً فی الباب الرابع
والخمسین وماتہ ینبغی للواعظ ان یراقب
اللہ تعالیٰ فی انبیاءہ وملئکتہ وبعد
سطرین فان اللہ تعالیٰ قد اثنی علی الانبیاء
احسن الثناء بعد ان اصطفاهم من جمیع
خلقہ وبعد اسطرین اور جمیل ذلک
فی مجلسہ من الوعایہ مقتہ اللہ الانبیاء
والملائکۃ الخ (مبحث حادی وثلاثون ص ۲)
وفی الفصل العیسوی من القصص ثم قال
متما للجواب (ما قلت لہم الا ما امرتہ بہ)
فتفی او لا مشیراً الی انہ ما ہوشم ثم ان
القول ادباً مع المستفہم ولولم یفعل کذلک
لا تصف بعدم علم الحقائق وحاشاہ
من ذلک (الحل لا قوم مقام ثانی عشر)

ان واعظوں کی تقبیح فرماتے ہیں جو حضرات
انبیاء علیہم السلام وملئکہ علیہم السلام کے قصوں
میں ان کی شان کے خلاف واقعات بیان
کرتے ہیں اور ایسے واقعات کو روایات یہود
قرار دیکر ان کے بیان کرنے کو اکبر الکبائر اور
کذب اور گستاخی بجناب انبیاء وملئکہ بتلاتے
ہیں اور انبیاء علیہم السلام کو حق تعالیٰ کا منح
اور تمام خلایق میں سے برگزیدہ فرماتے ہیں
اور بعض عبارات میں عیسیٰ علیہ السلام وسلیمان
علیہ السلام کو اعلیٰ درجہ کا عارت وعالم بالحقیق
فرماتے ہیں اور اخیر کی عبارت میں واعظ کو تاکید
فرماتے ہیں کہ اشد رسول کی تعظیم اور علماء کی
تعظیم کے مضامین لوگوں کے سامنے ذکر کرتے
تو جس شخص کی یہ تاکید ہو کیا وہ حضرات انبیاء
وملائکہ کی یا جنکا ذکر قرآن مجید میں مدح و ثنا کی
ساتھ ہے جیسے حضرت مریم علیہا السلام مثلاً
وہ انکی تمقیص کر سکتا ہے کوئی شخص ایسا
گمان نہیں کر سکتا۔

بگذرا نہ ظن خطا سے بدگمساں

ان بعض الظن اثم را بخوان۔

پس ایسے شخص کے کسی کلام سے اگر اس کے
خلاف کا ایسا ہوتا ہو تو اسکو مناسب محل پر
محمول کرنا واجب ہوگا چنانچہ احقر نے

وقال فی الفصل السلیمانی (متکلماً علی قول بعض المفسرین) وکلہوا فی ذلک بما لا ینبغی مما لا یلیق بمعرفۃ سلیمان علیہ السلام برہہ الہ (مقام مذکور) قال فی الباب السابع والخمیسین وما تہ بعد کلام طویل یقارب ما سبق ما نصہ الی الوجہ علی الواعظ ذکر اللہ وما فیہ تعظیماً وتعظیماً رسالہ وعلما عامتہ الہ (کبریٰ علی الہامش ص ۱۱۷ ج ۱)

فصوص کے مقامات بالا کی توجہ یات صحیحہ وقریبہ ترجمہ کی ساتھ ساتھ کردی ہیں اور کہیں کہیں اس کے ساتھ کلام بھی کیا جنکو شفا حاصل کرنا ہو وہ ملاحظہ کر لیں۔

فی الباب السابع والخمیسین وما تہ بعد کلام طویل یقارب ما سبق ما نصہ الی الوجہ علی الواعظ ذکر اللہ وما فیہ تعظیماً وتعظیماً رسالہ وعلما عامتہ الہ (کبریٰ علی الہامش ص ۱۱۷ ج ۱)

الاغتراب (۲۱)

قال فی الفصل لعیسوی فالانسان فی الرتبة فوق المملکۃ الارضیۃ و السماویۃ والمملکۃ العالون خیر من هذا النوع الانسانی بالنص الالہی۔
الحل الا قوم مقام ثالث عشر ونقل الجامی عن الفتوحات رویاً الشیخ انہ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الانسان افضل ام المملکۃ فقال اما علمت ان اللہ تعالیٰ یقول من ذکرنی فی نفسہ ذکرتم فی نفسی ومن ذکرنی فی ملاء ذکرتم فی ملائخیر منهم عم قال علیہ السلام کم ملاء ذکر اللہ فیہم وانا بین اظہرہم قال الشیخ ففرحت بذلك (الحل الا قوم مقام مذکور) و قال

(ترجمہ) شیخ نے فص لعیسوی میں کہا ہے کہ انسان رتبہ میں مملکۃ الارضیۃ و السماویۃ سے فوق ہے اور مملکۃ عالین اس نوع انسانی سے افضل ہیں نص الہی سے (غالباً یفرض شیخ کے نزدیک یہ ہے استکبرت ام کنت من العالین جسکی تفسیر اسی فص میں یہ کی ہر استکبرت علی من هو مثلك یعنی عنصر یا ام کنت من العالین عن العنصر و است کذلک یعنی بالعالین من علانباتہ عن ان یکون فی نشأتہ النوریۃ عنصر یا اھ یعنی لو کنت من العالین لکنت خیر ام نہ لکون العالین خیر من الانسان) اور مولانا جامی نے فتوحات سے شیخ کا ایک خواب نقل کیا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ انسان افضل

فی الباب السابع والاربعین من الفتوحات
مما غلط فيه جماعة قولهم انما كان ابن
آدم افضل من الملك لكون ابن آدم له
الترقى في العلم والملك لا ترقى له الى قوله
ولان الملكة لم يكن لها ترقى في العلم
وحرمت المزید فيه ما قبلت الزيادة من
آدم حين علمها الاسماء كلها فانه زادهم
علما الهيابا لاسماء لم يكن عندهم فصح
وقد سوه (مبحث ثامن وثلاثون ج ۲ ص ۲۸)
وقال نأكنت اذهب الى تفضيل المسلم
الاعلى من الملكة على خواص البشر لان رسول الله
صلی الله علیه وسلم اعطاني الدليل على
ذلك في واقعة وقعت لي وكنت قبل
هذه الواقعة لا اذهب في هذه المسئلة
الى مذهب جملة واحدة (كبريت علی الها مش)
ج ۱ ص ۱۳)

یاملکہ آپ نے فرمایا تم کو معلوم نہیں کہ حق تعالیٰ میں
کہ جو شخص مجھ کو اپنے جی جی میں سترایا کرتا ہے
میں اس کو سترایا کرتا ہوں اور جو شخص مجھ کو جمع
میں یاد کرتا ہے میں اس کو ایسے مجمع میں یاد کرتا
ہوں کہ اس کے مجمع سے بہتر ہوتا ہے ہمیں تعلیم فرمائی
ہے (یعنی کسی کا استثنا نہیں فرمایا گیا) حضور
صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بہت سے
مجمع ایسے ہوئے ہیں کہ ان میں حق تعالیٰ کا ذکر
کیا جاتا ہے کہ میں ان کے درمیان موجود ہوتا
ہوں (تو اس وقت حق تعالیٰ جس مجمع میں ان
ذاکرین کو یاد فرما دینگا لامحالہ ان ذاکرین کے مجمع
سے اچھا ہوگا تو لازم آگیا کہ ملکہ مجھ سے بھی افضل
ہوگے) شیخ کہتے ہیں کہ میں اس سے خوش ہوا
(معلوم ہوا کہ شیخ اس کے قائل ہیں کہ ملکہ انسان
سے افضل ہیں ورنہ خوش کیوں ہوتے) اور فتوحات
کے سینتالیس باب میں فرمایا ہے کہ بنجلہ ان

امور کے جن میں ایک جماعت نے غلطی کی ہے ان کا یہ قول ہے کہ آدمی فرشتہ سے اس لئے افضل ہے
کہ آدمی کو تو علم میں ترقی ہوتی ہے اور فرشتہ کو ترقی نہیں ہوتی یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ اگر
ملکہ کو علم میں ترقی نہ ہوتی اور زیادت فی العلم سے محروم رہتے تو اس زیادت فی العلم کو آدم علیہ السلام
سے قبول نہ کرتے جبکہ آدم علیہ السلام نے ان کو اسما کی تعلیم دی کیونکہ آدم علیہ السلام نے ان کو اسما
کا ایسا علم اتنی زائد دیا جو ان کو حاصل نہ تھا جیسے انھوں نے حق تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کی یاد شیخ نے
کہا ہے کہ میں ملا اعلیٰ کو خواص بشر پر فضیلت دینے کا مذہب رکھتا ہوں اسکی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو اس پر ایک واقعہ میں جو مجھ کو پیش آیا ایک دلیل عطا فرمائی ہے اور میں اس

واقعہ سے قبل اس مسئلہ میں علی الاطلاق کسی ایک مذہب کی طرف نہ جاتا تھا۔ **ف** یہ وہی واقعہ ہے جو ابھی مولانا جامی سے خواب کا نقل کیا گیا ہے ان اقوال سے شیخ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شیخ نے معتزلہ کا مذہب اختیار کیا ہے کہ ملکہ کو گو بعض ہی کو سہی خواص بشر سے افضل کہتے ہیں۔

الاقترب (۲۱)

قال فی فص آدم ولس للملئکة جمعیة
آدم ولا وقفت مع الاسماء الالهیة الی
قوله فلو عرفوا نفوسهم لعلوا و لو علموا العظمی
الہ (الحل الاقرب) وقال الشیخ فی اواخر الباب
السابع والستین وثلاثاً مائتاً ما یؤید قول لا شریک
ان خواص البشر اشرف من غیرهم کون الحق
تعالی من حین خلق آدم ماروی فی المنام
قطراً علی صورتہ شرفاً واستقامتہا
وکان قبل خلق آدم تجلی للرائی فی المنام
فی کل صورة فی العالم الہ (مبحث ثامن
وثلاثون ج ۲ ص ۱۷)

(ترجمہ) شیخ نے فصل آدم میں کہا ہے
کہ ملکہ میں آدم کی سی نہ جامعیت ہے اور نہ
وہ ان اسماء الہیہ پر واقف ہوئے یہ ضرورتاً
چلا گیا ہے کہ اگر ازل کو اپنے نفس کی معرفت
ہوتی تو وہ (حقیقت امر کو) جانتے اور اسکو
جانتے تو (آدم پر جرح کرنے سے) محفوظ رہتے
الہ اور شیخ نے باب تین سو ستر سٹھ کے اواخر
میں فرمایا ہے کہ اشاعرہ کی اس قول کی کہ خواص
بشر اپنے غیر سے (خواہ وہ غیر ملکہ ہی ہوں)
افضل ہیں تا یہ کہ حق تعالیٰ نے جب سے آدم
علیہ السلام کو پیدا کیا خواب میں کبھی صورت آدم

کے سوا کسی صورت میں نظر نہیں آئے بوجہ اس صورت کے شرف اور استقامت کے اور آفرینش
آدم سے پہلے خواب میں دیکھنے والے کے لئے ہر صورت میں جو عالم میں موجود ہے تجلی فرماتے تھے۔
ف ان اقوال میں تصریح ہے کہ شیخ خواص بشر کو تمام مخلوق پر اور ملکہ پر بھی فضیلت دیتے ہیں
اب اقوال بالا کی تحقیق کی ضرورت باقی رہی سو ہمیں دو جواب منقول ہیں

پسلا جواب

ذکر الشیخ عبد الکریم الجلی رحمہ اللہ (ترجمہ) شیخ عبد الکریم جلی رحمہ اللہ نے

ان الشیخ جوع عن القول بتفضیل الملائکۃ
 علی خواص البشر قبل موته بسنتہ واول
 النجہ و من اهل السنۃ انتہی (کبریٰ ص ۱۳۶)
 الہامش ج ۱ ص ۱۳۶

ذکر کیا ہے کہ شیخ نے اس قول سے کہ ملئکہ کو
 خواص بشر پر فضیلت دی جاوے اپنی وفات
 سے ایک سال قبل رجوع کر لیا اور جمہور اہل سنت
 کے موافق ہو گئے۔

دوسرا جواب

قال المشعل فی اعلم یا اخی ان القول
 بتفضیل الملائکۃ علی خواص البشر قد
 نسب للشیخ محی الدین وهو الذی راٰ مکتبہ
 فی نسخۃ الفتوحات بمصر وقد قد منا
 فی الخطبۃ ان نسخۃ مصر ما دس فیہا
 علی الشیخ والذی راٰ یتہ فی النسخۃ المقابله
 علی نسخۃ الشیخ بقونینۃ المرویتۃ عندہ
 بلا ستاد ان خواص البشر افضل من خواص
 الملائکۃ و یؤیدہ ما قالہ الشیخ من الشعر
 اول الباب الثالث والثمانین وثلثائہ
 من تفضیل محمد صلی اللہ علیہ وسلم
 علی خواص الملائکۃ بعد کلام طویل
 وایس یدرک ما قلنا سوی رجل
 قد جاوز الملائکۃ العلوی والرسلا
 ذاک الرسول رسول اللہ احمدنا
 رب الوسیلۃ فی اوصافہ کمالا
 فایاک ان تنسب الی الشیخ القول بمذہب

(ترجمہ) امام شہرانی نے فرمایا اور بھائی
 اس بات کو جان لو کہ قایل ہونا ملئکہ کی تفضیل
 کا بشر پر شیخ محی الدین کی طرف منسوب کیا گیا ہے
 اور اسی کو میں نے فتوحات کے موجودہ مصر کے
 نسخوں میں دیکھا اور ہم خطبہ میں پہلے لکھ چکے
 ہیں کہ مصر کے نسخوں میں شیخ پر بہت سی باتیں
 غلط داخل کر دی گئی ہیں اور جو مضمون میں نے
 قونینہ کے نسخہ میں دیکھا ہے جو شیخ کے اُس نسخہ
 سے مقابلہ کیا گیا ہے جو ان سے باسناد مروی ہے
 وہ یہ ہے کہ خواص بشر خواص ملئکہ سے افضل
 ہیں اور اسکی تائید شیخ کے اُس شعر سے ہوتی ہے
 جو انھوں نے بابتین سو تراسی کے اول میں
 ملئکہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تفضیل
 میں کلام طویل کے بعد کہا ہے اور کما مضمون
 یہ ہے کہ ہم نے جو کہا ہے اسکو بجز ایک بات
 کے کوئی ادراک نہیں کر سکتا جو کہ سب اعلیٰ
 (یعنی ملئکہ) اور سب رسولوں سے آگے بڑھ گئے

الاعتزال الشامل لتفضیل المملک علی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم (مبحث ثامن وثلاثون
ج ۲ ص ۴۹)

ہیں اور وہ ذات خاص رسول یعنی رسول بشر
ہمارے احمد میں جو صاحب وسیلہ ہیں اور
اپنے اوصاف میں کامل ہوئے ہیں پس

خبردار شیخ کی طرف اسکی نسبت نہ کرنا کہ وہ معتزلہ کے مذہب کے قائل ہیں جو کہ شامل ہے فرشتہ
کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی فضیلت دینے پر۔ دونوں جوابوں کی تقریر ظاہر ہے باقی
جواب اول پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب شیخ کے پاس نص قرآنی اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ
جس سے خواب میں حضور کو استدلال فرماتے ہوئے بھی دیکھا موجود ہے پھر رجوع کیسے کیا جو
یہ ہے کہ نص قرآنی کی دلالت اس دعویٰ پر غیر ظاہر ہے کہ لا یمحق علی اهل العلم باقی حدیث
فضیلت جزئیہ پر محمول ہو سکتی ہے یا خیریت باعتبار اکثر احادیث کے جو جس سے رسول اللہ صلی
علیہ وسلم مخصوص ہوں اور خواب و دلائل شرعیہ کے مقابلہ میں حجت نہیں اور دوسرے جواب پر یہ
شبہ خواب کا تو واقع ہی نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں اس خواب ہی کی روایت ثابت نہیں
اور دوسرے شبہات کا جواب مشترک ہے اور تفضیل بشر علی الملک کی دلیل عقلی کو جو شیخ نے رد
کیا ہے اس سے دعویٰ کا رد لازم نہیں آتا ممکن ہے کہ مقصود صرف دلیل پر کلام کرنا ہو اور
دلیل کے انہدام سے مطلوب کا انہدام لازم نہیں آتا یہ تو ان دو جوابوں کے متعلق کلام تھا اور میرے
ذوق میں ایک تیسرا جواب بھی ہے وہ یہ کہ مسئلہ فی نفسہ ما ظنی اور مجتہد فیہ ہے حتیٰ کہ اسکے بعض
اجزاء میں خود اہل سنت بھی اختلاف کرتے ہیں عجب نہیں کہ شیخ اس مسئلہ میں متوقف ہوں اور توقف
کی بنا اکثر تعارض ہوتا ہے دلائل کا ان دلائل متعارضہ کو شیخ نے مختلف مقامات پر ذکر کیا جس سے
مقصود فیصلہ کرنا نہ تھا بلکہ یہ دلیل کا اقتضای بیان کرنا تھا ناظرین و سامعین نے اسکو ان کا قول
قرار دیدیا کسی نے ایک شق کو کسی نے دوسری شق کو چنانچہ قول ذیل سے اس توقف کی تائید ہوتی
ہے مگر چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیر المخلوق علی الاطلاق ہونا بلا معارض ثابت ہوا اسلئے
اس توقف و تردد سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شیخ کے نزدیک بھی مستثنیٰ کہنا ضروری ہوگا۔

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے اپنی کتاب
لوائح الانوار میں فرمایا ہے کہ محکوم سندہ متاخر

قال الشيخ محی الدین فی کتابہ لوائح الانوار
لم یظہر لی وجہ الخلاف فی التفاضل

بین خواص البشر والملئکة لان من شیخ
التفاضل ان یکون بین جنس واحد
والبشر والملئکة جنسان فلا یقال مثلاً
الحمار افضل من الفرس وانما یقال هذا
الحمار اشرف من هذا الحمار اللهم الا ان
یقال ان التفاضل حقیقة انما هو فی
الحقائق الاتی هی الارواح والروح البشر
ملئکة فللملئکة اذ اجزاء من الانسان
فالکل من الجزء والجزء من کل (بحث
ثامن وثلاثون ج ۲ ص ۲۸)

خواص بشر وملئکة میں اختلاف کی کوئی وجہ
ظاہر نہیں ہوئی کیونکہ تفاضل کی شرط یہ ہے
کہ وہ جنس واحد کے درمیان ہوتا ہے اور بشر
اور فرشتہ دو جنس ہیں سو (اس بنا پر) مثلاً
یوں نہ کہا جاوے گا کہ یہ حمار فرس سے افضل ہے
صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حمار دوسرے حمار
سے افضل ہے ہاں اگر یوں کہا جاوے تو ممکن ہے
کہ تفاضل حقیقت میں ان حقائق میں ہوتا ہی
جو ارواح ہیں اور ارواح بشر کی بھی ملئکہ ہی
ہیں سو اس حالت میں فرشتہ انسان کا جزو

ہوا پس کل جنس جزو سے ہوا اور جزو جنس کل سے ہوا (تو دونوں ایک ہی جنس سے ہو گئے اور ان
میں تفاضل کا سوال ہو سکتا ہے) (ف ۱) اس عبارت کی دلالت مطلوب پر ظاہر ہے کہ
شیخ اس اختلاف ہی کو غیر موجب بتلا رہے ہیں تو پھر اس اختلاف میں ایک شق کے قابل ہونیکا
ان سے کب احتمال ہے (ف ۲) امام شعرانی نے شیخ کی اس قول کو نقل کر کے اس پر اعتراضات
سے ایک شبہ کیا ہے۔

فلتأمل هذا وما قبله من كلامه في مجرا
واشار ما قبله الى ما سبق من كلامه
قريباً ونصه قال (الشيخ) والذي نقول
نحن به ان معنى المفاضلة المعقولة من
قولنا فضلنا بعض النبيين على بعض
اعطينا هذا مالم نعط هذا واعطينا هذا
مالم نعط من فضله ولكن من مراتب
الشرف (بحث ثامن وثلاثون ج ۲ ص ۲۸)

(ترجمہ) ہمیں اور اسکے قبل جو شیخ
کا کلام ہے ہمیں غور کرنا چاہئے اور تنقیح کرنا
چاہئے اور قبل والے کلام سے مراد ان کا وہ
کلام ہے جو قریب ہی اوپر مذکور ہو چکا ہے اور
اسکی یہ عبارت ہے کہ شیخ نے (تفاضل انبیاء
علیہم السلام کے باب میں) کہا ہے کہ ہم جس
بات کے قابل ہیں وہ یہ ہے کہ جو تفاضل
حق تعالیٰ کے ارشاد فضلنا بعض النبيين

علی بعض سے معقول ہوتا ہے اسکے معنی یہ ہیں کہ ہم نے ایک کو وہ چیز عطا کی ہے جو دوسرے کو عطا نہیں کی اور دوسرے کو وہ چیز عطا کی ہے جو اس (پہلے) کو نہیں دی جسکو (پہلے و صف میں) فضیلت دی تھی لیکن (مطلقاً نہیں بلکہ صرف) مراتب شرف میں سے (حاصل شہ کا یہ ہوا کہ شیخ کے دونوں کلاموں میں تعارض ہے کلام لاحق میں تو تفہیل کو جنس واحد کے ساتھ مقید کیا ہے اور اسکا مقتضایہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفہیل کا سوال بے معنی ہو اور کلام سابق میں جو تفسیر تفہیل کی کی ہے وہ عام ہے جنس واحد و جنس مختلفین کو کیونکہ ایک کو وہ چیز عطا کرنا جو دوسرے کو عطا نہیں کی یہ دو جنس میں بھی صادق آتا ہے اور اسکا مقتضایہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفہیل کا سوال ہو سکے تو یہ تعارض ہوا احقر عرض کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ تفسیر بھی جنس واحد کے ساتھ مقید ہو اور چونکہ کلام تفہیل انبیاء میں ہے جو کہ جنس واحد ہیں اس قرینہ کی وجہ سے وہ قید لفظوں میں ذکر نہ فرمائی ہو تو عدم سوال تفہیل ملک و بشر میں اپنے حال پر رہا اور ممکن ہے کہ شیخ کو خود اس میں بھی تردد ہو کہ تفہیل کی تفسیر خاص ہے یا عام تو اس صورت میں توقف مسئلہ میں اور قوی ہو جاوے گا اور توقف اور سکوت میں شیخ پر کوئی اعتراض ہی نہ ہو سکے گا و ہذا ہو عین الجواب الثالث

الاغتراب مع

الاقتراب (۲۲)

(ترجمہ) امام شعرانی نے (بطور سوال و جواب کے) کہا ہے کہ اگر تم سوال کرو کہ وسید (جسکی دعا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اذان کے بعد مانگی جاتی ہے) کیا آپ کے ساتھ مختص ہے کہ دوسرے کے لئے نہیں ہو سکتا یا یہ بھی ممکن ہے کہ کسی دوسرے کو بلجاوے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں لیں فرمایا ہے کہ وہ تمام بندگان خدا میں سے صرف

قال الشعرانی فان قلت فهل الوسيلة مختصة به، فلا تكون لغيره ام يصح ان تكون لغيره لقوله في الحديث لا ينبغي ان تكون الا لعبيد من عباد الله وارجو ان يكون انا هو (تماماً) اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا على فان من صلي على صلوة صلي الله عليه بها عشق ثم سلوا الله لي الوسيلة فانها منزلة في الجنة

لا یبغی الا لعبد من عباد الله وارجو
ان اکون هو فین سأل لی الوسیلة حلت
علیه الشفاعة رواه مسلم (فلم یجعلها له
صلی الله علیه وسلم نصفاً فالجواب لما قاله
الشیخ محی الدین فی الباب الرابع والسبعین
فی الجواب الثالث والتسعين ان الذی
نقول به ان لا یجوز لاحد سوال الوسیلة
لنفسه اذ با مع الله تعالى فی حق رسول
صلی الله علیه وسلم الذی هدانا الله
به وایثار الیایض علی انفسنا وما طلبنا
ان نسأل الله له الوسیلة الا تواضعاً لنا
وتالیقاً لنا نظیر المشاورة لانه اذا کان
افضل فلن یکون ذلك المقام غیر ذلك
الهام علیہ الصلوۃ والسلام) فتعین
علینا اذ با وایثار او مروءة ویکارم اخلاق
ان الوسیلة لو كانت لنا لو هبنا لصلی الله
علیه وسلم وکان هو الاولی بافضل لعلنا
لعلنا منصبه ولما عرفناه من منزلته عندنا
تعالی وحمایئید تحرم سوالنا الوسیلة
لانفسنا ما ذکره العلماء فی الخصائص
من تحريم خطبة المرأة التي عرض علیہ
الصلوۃ والسلام ولیها بتزویجها له
ولذلك امتنع ابو بکر رض من اجابة عمر

ایک ہی بندہ کیلئے ہوگا اور محکوم امید ہے کہ وہ
بندہ میں ہوگا اور پوری حدیث یہ ہے کہ (حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب
تم مؤذن کی اذان سنا کرو تو تم بھی اسی طرح
کہا کرو جس طرح مؤذن کہتا ہے پھر (بعد اذان
کے) مجھے درود بھیجا کرو اسلئے کہ جو شخص مجھے
ایک درود بھیجتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے عوض
میں اسی درجہ بار رحمت بھیجتا ہے پھر میرے
لئے مقام وسیلہ کی دعا کیا کرو اسلئے کہ وہ
ایک درجہ ہے جنت میں کہ تمام بندگان خدا
میں وہ صرف ایک ہی بندہ کے لئے شایان ہے
اور میں امید کرتا ہوں کہ وہ بندہ میں ہوگا پس
جو شخص میرے وسیلہ کی دعا کر لگا اس پر
میری شفاعت متوجہ ہوگی روایت کیا اسکو
مسلم نے سو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس
درجہ کو تصریحاً اپنے لئے معین نہیں فرمایا (صرف
امید ظاہر فرمائی ہے تو آیا دوسرا شخص اس
درجہ کو اپنے لئے مانگ سکتا ہے یا نہیں)
تو اسکا جواب جیسا کہ شیخ محی الدین نے باب
چوتھ جواب تہتر میں فرمایا ہے یہ ہے کہ کسی
شخص کو مقام وسیلہ کی دعا کرنا اپنی ذات
کیلئے جائز نہیں بوجہ ادب خداوندی کے
اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں

سأله عن ان يتزوج ابنته حفصة و
قال ابو بكر اني سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يذكرها انتهي وقد رأيت في
نسخة من نسخة الفتوحات بمصر وانصب
يجوز لكل مسلم ان يسأل لنفسه الوسيلة
لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يعينها لنفسه ولعلها من النسبة
المدسوس فيها على الشيخ او مرجوع عنها
بدليل قوله صلى الله عليه في الباب السابع
وثالثين وثلاثمائة ان منزلته صلى الله عليه
وسلم في الجنان هي الوسيلة التي يتفرع
منها جميع الجنان وهي في الجنة عدن
دار المقامة وهي في كل جنة اعظم
منزلته فيها انتهي فايالك ان تصيفنا الى
الشيخ ما في النسخة للمدسوس ثم تعترض
عليه والله اعلم (مبحث ثانی وثلثون ج ۲)

جن کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے ہم کو ہدایت فرمائی
ہے اور نیز بوجہ آپ کو اپنے نفس پر ترجیح دینے
کے اور اپنے جوہم سے اسکی فرمائش فرمائی ہے
کہ ہم آپ کے لئے مقام وسیلہ کی دعا کریں
تو صرف ہمارے ساتھ تواضع کا برتاؤ فرمانے
کے لئے اور ہماری تالیف قلب کے لئے
جسکی تطہیر ہم سے مشورہ لینا ہے (کہ اُس کا
منشا بھی صرف تواضع و تالیف قلب ہے
ورنہ آپ کو ہمارے مشورہ کی کیا حاجت ہے
اسی طرح آپ کو ہماری دعا کی کیا حاجت ہے
یہاں بھی تواضع اور ہماری تالیف قلب مقصود
ہے اور وجہ اسکی (کہ اپنے نفس کیلئے مقام وسیلہ
کی دعا جائز نہیں) یہ ہے کہ جب آپ (تمام
خلائق سے علی الاطلاق) افضل ہیں تو پھر یہ
مقام اور کس کے لئے ہوگا بجز آپ کی ذات عالیہ
کے پس ہمارے ذمہ اور ایشارا اور مروۃ اور

اخلاقاً یہ امر متعین ہے کہ اگر (بفرض محال) مقام وسیلہ ہم کو مل بھی جاتا تو ہم حضور اقدس کی خدمت
میں اسکو پیش کر دیتے اور آپ ہی افضل الدرجات کے زیادہ مستحق ہوتے بوجہ آپ کے علو منصب کے
اور بوجہ آپ کے اُس مرتبہ عند اللہ کے جو ہم کو معلوم ہے اور منجملہ اُن امور کے جن سے ہمارے اپنے لئے
وسیلہ کی دعا کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے وہ امر ہے جسکو علمائے خصال نص میں ذکر کیا ہے
کہ اُس عورت سے رشتہ بھیجنا حرام ہے جسکے ولی سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی ہاتھ
اپنے نکل چکے تعریض فرمائی ہو اور اسی واسطے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا کہنا ماننے سے
رک گئے جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اُن سے پوچھا تھا کہ وہ آپ کی صاحبزادی حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے

نکاح کر لیں اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے صاف جواب نہ دینے سے حضرت عمرؓ نے بیچ ظاہر کیا تو فوت
 حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت حفصہؓ کا تذکرہ فرماتے ہوئے
 سنا تھا (اس لئے نہ خود نکاح کر سکتا تھا اور نہ حضور کا راز ظاہر کر سکتا تھا یہ وجہ تھی صاف جواب
 نہ دینے کی) شیخ کا کلام ختم ہوا اور (شعرانی فرماتے ہیں کہ) میں نے فتوحات کے جو نسخے مصر میں
 تھے اُن میں سے ایک نسخہ میں یہ دیکھا ہے کہ ہر مسلمان کو جائز ہے کہ اپنے لئے مقام وسیلہ کی دعا
 کرے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو اپنے لئے متعین نہیں فرمایا (بہم طور سے فرمایا
 کہ ایک بندہ کیلئے ہے تو ہر بندہ میں اسکا احتمال ہے اس لئے سوال بھی جائز ہے اور (امام شعرانی
 فرماتے ہیں کہ) غالباً یہ نسخہ اُن نسخوں میں سے ہے جنہیں شیخ پر بہت سی باتیں غلط نسبت کر دی گئی
 ہیں یا شیخ نے (اول اجتہاد ایسا لکھا ہو پھر) اس سے رجوع کر لیا ہو گا بدلیل اُن کے اس قول کے
 جو باب تین سو سینتیس میں ہے کہ آپ کا درجہ جنتوں میں وسیلہ ہے جس سے تمام جنتیں متفرع ہوتی ہیں
 اور یہ درجہ وسیلہ جنت عدن دار المقام ہے اور وہ تمام جنتوں میں سب سے بڑا درجہ ہے شیخ کا
 قول ختم ہوا سو اس سے بہت احتیاط کرو کہ شیخ کی طرف ایسی بات کو منسوب کرو جو نسخہ مذکور میں ہے
 اور پھر اُن پر اعتراض کرو واللہ اعلم ف کسی نے شیخ پر یہ اعتراض بھی کیا ہو گا اسکا یہ جواب
 شعرانی نے شیخ ہی کے کلام سے دیا ہے تقریر اعتراض و جواب کی ظاہر ہے اور یہ بات مباحث
 لمبر ۱۶ سے یہاں تک نبوت کے متعلق ہیں جیسے اسکے قبل ازل سے لبر ۵ تک ذات و صفات کی
 متعلق تھے جس پر اُن مباحث کے ختم پر تبیین بھی لکھنی ہے اب یہاں سے آخر تک تین مباحث متفرق
 مسائل کے متعلق ہیں اور اُن ہی پر انشاء اللہ تعالیٰ رسالہ ختم ہو جاوے گا و یا اللہ التوفیق و بیدار
 ازمتہ التحقیق و ہوالہادی و نعم الرقیق فی کل مقصود و کل طریق۔

الاخترا ب (۲۳)

(ترجمہ) شیخ نے فص موسیٰ میں کہا ہے
 کہ موسیٰ علیہ السلام فرعون کی آنکھ کی ٹھنڈک
 (جسکا ذکر حضرت آسیہؓ کے قول میں ہے قوۃ

قال الشیخ فی الفص الموسوی و کان
 (موسیٰ علیہ السلام) قوۃ فرعون بالیما
 الذی اعطاه اللہ عند الغرق فقیضہ

طاهر ومطهر الخ (الحل لا قوم) وقال
فی الفتوحات وكان ابتداء الغرق عذاباً
فصار الموت فيه شهادة خالصة برئيت
لم يتخللها معصية فقبض على افضل
عمل وهو التلفظ بالایمان الخ (سبیل السداد
عن روح المعانی ج ۳ ص ۱۹۲)

عین لی ولك) اس ایمان کے بدولت بن گئے
جو فرعون کو غرق کے وقت اللہ تعالیٰ نے
عطا فرمایا پس اسکی روح ایسے حال میں قبض
فرمائی کہ وہ طاہر مطہر ہو گیا اور فتوحات میں ہے
کہ ابتداء غرق کی تو عذاب تھا کہ مخالفت کی
سزا میں واقع ہوا) پھر اس غرق میں مرنا (آخر

میں) شہادت خالصة صافیہ ہو گئی کہ اُس میں کوئی معصیت ہی متخلل نہیں ہوئی پس افضل عمل پر
وہ قبض کیا گیا اور وہ عمل تلفظ بالایمان ہے ف ان عبارتوں سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ
یہ فرعون کے قبول ایمان کے قایل ہیں جو کہ نصوص کے خلاف ہے

الاقتراب (۲۳)

قال الشيخ في الباب الرابع والمستين وثلاثه
بعد كلام طويل وقد حكى الله تعالى عن
فرعون انه قال آمنت انما لا اله الا الله
آمنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين
فلم ينفعه هذا الايمان واطال في ادله
انه لم ينفعه ايمانه قلت فكذب والله
وافترى من نسب الى الشيخ محي الدين يقول
بقبول ايمان فرعون وهذا نص يكذب
الناقل على انه قال بقبول ايمان فرعون
جماعة منهم القاضي ابو بكر الباقلائي
وبعض الخنا بلية قالوا لان الله حكى عنه
الايمان آخر عهده بالدين يا وجهي العلماء

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو چوسٹھ
میں بعد کلام طویل کے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے
فرعون سے نقل فرمایا ہے کہ اُس نے یہ
کہا کہ میں اسپر ایمان لاتا ہوں کہ کوئی معبود
نہیں بجز اس ذات کے جس پر بنی اسرائیل
ایمان لائے اور میں مسلمین سے ہوں سو اسکو
ایمان نافع نہیں ہوا اور شیخ نے اس دعویٰ
کے دلائل میں بہت کلام طویل کیا کہ اسکو
اسکا ایمان نافع نہیں ہوا شعرانی کہتے ہیں کہ
پس وہ شخص کاذب ہے اور مفتری ہے جس نے
شیخ محی الدین کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ وہ
قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور یہ انکی

قاطبة علی عدم قبول ایمانہ وایمان جمیع
 من آمن فی الباس لان من شرط الايمان
 الاختيار وصاحب ايمان الباس كالمجأ
 الى الايمان ولا يمان لا ينفع صاحبه الا
 عند القدرة علی خلافه حتی يكون المرء
 مختاراً لان متعلق الايمان هو الغيب
 ولما من يشاهد نزول الملائكة بعذاب
 فهو خارج عن موضوع الايمان والله اعلم
 (البحث الحادي والخمسون ج ۲ ص ۱۱۱)
 قال الشرائع ومن دعوى المتكران الشيخ
 يقول بقبول ايمان فرعون وذلك كذب
 واقتراء علی الشيخ فقد صرح الشيخ في
 الباب الثاني والستين من الفتوحات
 بان فرعون من اهل النار الذين لا يخرجون
 منها ابد الا بدین والفتوحات من اخر
 مؤلفاته فانه فرغ منها قبل موته بنحو ثلاث
 سنين قال شيخ الاسلام الخالدي رحمه الله
 والشيخ حمي الدين بتقدیر صدق ذلك
 عنه لم ينفر ديب بل ذهب جمع كثير من
 السلف الى قبول ايمان لما حكى الله عنه
 انه قال امنت انه لا اله الا الذي امنت
 به بنو اسرائيل وانا من المسلمين كان
 ذلك آخر عهده بالدين و قال ابو بكر

تصريح (مذكور) اس ناقل کی تکذیب کرتی ہے
 (ایک جواب تو یہ ہے اور) علاوہ اس کے
 (دوسرا جواب علی سبیل التسلیم یہ ہے کہ اگر بالفرض
 یہ ان کا قول بھی ہو تو اس میں وہ متفرد نہیں ہیں
 اعتراض طعن کیا جائے بلکہ ایک درجہ
 بھی قبول ایمان فرعون کی قابل ہوئی ہے انہیں
 سے قاضی ابوبکر باقلانی اور بعض جنابہ بھی
 ہیں وہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے
 فرعون کا ایسے وقت میں ایمان لانا نقل فرمایا
 کہ اس کا دنیا میں آخری وقت تھا تو اس کا خاتمہ
 ایمان پر ہوا) اور جمہور علماء عمومًا اس کا ایمان کے
 عدم قبول پر ہیں نیز اس کے بھی جو حالتیں
 (شدت موت) میں ایمان لاوے اس لئے کہ ایمان
 کی شرط اختیار ہے اور ایمان باس والا
 مثل اس کے ہے جو ایمان کی طرف مضطر کیا
 جاوے اور ایمان اپنے اختیار کرنے والے کو
 اسی وقت نافع ہوتا ہے جب اس کے خلاف
 پر بھی قدرت ہو تاکہ وہ (ایمان لانے میں مختار
 ہو اور دوسرا اس وجہ سے (مقبول نہیں)
 کہ ایمان کا متعلق غیب ہے اور جو شخص ملکہ
 عذاب کے نزول کا مشاہدہ کر لے وہ موضوع
 ایمان سے خارج ہو جاتا ہے (ایک دوسرے
 مقام پر) شرائع نے کہا ہے کہ معترض کا ایک

الباقلا نی قبول یمانہ ہوا لا قوی من حیث
 الاستدلال ولم یرد لنا نص صریح انہ مات
 علی کفرہ ودلیل جہوں السلف والمخلف علی
 کفرہ انہ آمن عند الباس وایمان اہل
 الباس لا یقبل (الفصل الثانی ج ۱ ص ۱۱)
 وقال فی الباب السبعین فی الزکوة ان التوبة
 من الفرائض الواجبة حال لتکلیف فان
 اخرها الی الاحتضار لم تقبل وایہذا لم
 یقبل یمان فرعون انتہی قلت فکذب
 والله وافتری من قال ان الشیخ محی الدین
 یقول بقبول یمان فرعون وهذا انصہ
 یکذب الناقل والله اعلم (مبحث ساد
 وخمسون ج ۲ ص ۱۱) قال الشیخ فی الباب
 الثانی والستین من الفتوحات وترجع
 الاربعة اقسام الی المجرمین خاصة قال
 تعالی وامتاز الیوم ایہا المجرمون ای
 المستحقون لان یكونوا اهل سکنی جہنم
 لا یخرجون منها اید الی الجنة القسم
 الاول المنکرون عن امر الله کفرعون و
 النمرود وابی لہب واضرایہم الی قوله
 فهو لاء الاربعة هم الذین لا یخرجون
 من النار من جن وانس انتہی قلت فکذب
 والله وافتری من نسب الی الشیخ محی الدین

دعوے یہ بھی ہے کہ شیخ قبول یمان فرعون کی
 قایل ہیں اور یہ محض کذب اور شیخ پر افتراء ہے
 کیونکہ شیخ نے فتوحات کے باب باسٹھ میں
 تصریح کی ہے کہ فرعون ان اہل نارت سے ہے جو
 اس سے ابد الابد بھی نہ نکلیں گے اور فتوحات
 ان کے مولفات میں آخری کتاب ہے کیونکہ وہ
 اس سے تقریباً تین سال قبل وفات فارغ
 ہوئے ہیں شیخ الاسلام خالدی رحمہ اللہ
 کہتے ہیں کہ اگر شیخ سے یہ قول بالفرض التقیہ
 صادر بھی ہوا ہو تو وہ ہمیں منفرد نہیں بلکہ
 متقدمین سے بھی ایک کثیر جماعت اس کے
 قبول یمان کی طرف گئی ہے بوجہ اسکے کہ
 اللہ تعالیٰ نے اس سے یہ حکایت فرمائی ہے
 کہ اس نے یہ کہا آمنت بالذی امنت بہ
 بنو اسرائیل وانا من المسلمین راس کا
 ترجمہ بھی گزر چکا اور یہ کہنا اسکا آخری وقت
 میں تھا اور ابوبکر باقلا نی نے کہا ہے کہ اسکا
 قبول یمان ہی دلیل کی رو سے اقویٰ ہے
 اور ہمارے لئے کوئی نص صریح اسمیں وارد
 نہیں ہوئی کہ وہ اپنے کفر پر اہوا اور جمہور
 سلف و خلف کی دلیل اُسٹے کفر پر یہ ہے
 کہ وہ باس کی حالت میں ایمان لایا ہے اور
 اہل باس کا ایمان قبول نہیں ہوتا اور شیخ نے

انہ یقول بقبول ایمان فرعون ولوانہ
 کان یقول بہ ما صرح بہنا بانہ من
 اهل النار الذین لا ینخرجون منها ابدا لا بد
 فاما انہ مدسوس علیہ، کما صرت الاشارة
 الی ذلک فی الخطبۃ واما انہ کان تبع
 فیہ القاضی ابابکر الباقلائی فانہ قایل
 بقبول ایمان فرعون لان اللہ تعالیٰ حکى
 عندہ انہ قال لا الہ الا الذی آمنتم بہ
 بنوا اسرائیل وانا من المسلمین ولم یحک
 عندہ ما یناقضہ بعد ذلک وقد العقد
 اجماع الائمة کلہم علی عدم قبول ایمانہ
 قایل ان تنقل عن الشیخ محی الدین انہ
 یقول بقبول ایمان فرعون وتخرق الاجماع
 لاسیما والفتوحات من او اخر مؤلفاتہ لانہ
 فرغ منها قبل موتہ بنحو خمس سنین واللہ
 تعالیٰ اعلم (المبحث الحادی والسبعون
 ج ۲ ص ۱۷۵)

باب شتر میں زکوٰۃ کی بحث میں کہا ہے کہ تو بہ
 کرنا ان فرائض میں سے ہے جو مکلف ہو نیکی
 حالت میں واجب اگر حضور موت تک اسکو
 مؤخر کر دے تو پھر مقبول نہیں ہوتی اور اسی سطر
 فرعون کا ایمان مقبول نہیں ہوا امام شرعانی
 کا قول ہے کہ میں کہتا ہوں کہ واللہ وہ شخص
 کاذب اور مفتری ہے جو کہتا ہے کہ شیخ قبول
 ایمان فرعون کے قایل ہیں انکی یہ تصریح اس ناقل
 کی تکذیب کرتی ہے واللہ اعلم (آگے شیخ کو اس
 قول مذکور محل کی تفصیل ہے یعنی شیخ نے فتوحات
 کے باب باسٹھ میں کہا ہے کہ کفار کے چاروں
 قسموں کا مرجع خاصۃً مجریمین کی طرف ہو چکے
 حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ آج جدا ہو جاؤ
 اے مجرمو یعنی وہ لوگ جو اسکے مستحق ہیں کہ وہ سکون
 جہنم کے (اصلی) اہل ہوں وہاں سے جنت کی
 طرف ابد تک نہ جاسکیں (ان میں سے) ایک قسم
 وہ ہیں جو حکم حق سے تکبر کرنے والے ہیں جیسے

فرعون اور فرود اور ابولسب اور ان کے امثال یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ یہ چاروں قسمیں وہ
 ہیں جو دوزخ سے نہ نکلیں گے خواہ جن ہوں خواہ انسان ہوں فقط (شرعانی کا قول ہے) میں کہتا ہوں
 کہ واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جو شیخ محی الدین کی طرف اسکو منسوب کرتا ہے کہ وہ قبول ایمان فرعون
 کے قایل ہیں اور اگر وہ اسکے قایل ہوتے تو اس مقام پر اسکی کیوں تصریح کرتے کہ وہ ان اہل نار کے
 جو اس سے ابد الابد تک نہ نکلیں گے پس یہ (قول قبول ایمان فرعون کا) یا تو ان کے کتاب میں ٹھونس دیا
 گیا ہے جیسا کہ (لواقیت کے) خطبہ میں اسکی طرف اشارہ گزر چکا ہے اور یا اس میں انھوں نے قاضی

ابوبکر باقلانی کا اتباع کر لیا ہوگا (پھر رجوع کر لیا ہوگا کیونکہ) وہ (یعنی ابوبکر باقلانی) قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے یہ تو حکایت فرمائی ہے کہ لا الہ الا الذی امننت بہ بنو اسرائیل وانا من المسلمین اور اسکے بعد اسکے مناقض کی حکایت نہیں فرمائی یہ ابوبکر کی دلیل شرعی اسکو رد کرتے ہیں) اور (کہتے ہیں کہ) اسکے ایمان کے عدم قبول پر تمام ائمہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے سو تم اسکی بہت احتیاط رکھنا کہ شیخ محی الدین سے نقل کرنے لگو کہ وہ قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور اجماع کی مخالفت کرنے لگو خاص کر اس حالت میں کہ فتوحات انکی آخری مؤلفات میں سے ہے کیونکہ وہ اس سے تقریباً اپنی وفات سے پانچ برس پہلے فارغ ہوئے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

فت تقریر مذکور کا حاصل دو جواب ہیں ایک یہ کہ یہ پہلا قول ہوگا پھر اس سے رجوع کر لیا دوسرا یہ کہ انکی کتاب میں کسی نے الحاق کر دیا اور دونوں امر پر قرینہ یہ ذکر کیا گیا کہ فتوحات میں اسکے خلاف ہے اور وہ آخری تصنیف ہے اور آخری ہونے کی دلیل میں یہ کہا ہے کہ ایک عبارت کی بناء پر تین برس اور ایک عبارت کی بناء پر پانچ برس قبل وفات اس سے فارغ ہوئے ہیں جس میں تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ تسوید پانچ برس پہلے کی ہو اور تبیین تین برس پہلے کی ہو اور اسکی ساتھ اسکو بھی منضم کرنا چاہئے کہ فصوص جہیں وہ عبارت قبول ایمان فرعون کی ہے اس سے پہلے کی تصنیف ہے چنانچہ دلیل اسکی یہ ہے کہ شیخ کی وفات ۳۳۰ھ میں ہے اور فصوص کی تالیف جیسا اسکے خطبہ میں ہے ۳۳۰ھ کی ہے یعنی وفات سے نو دس سال قبل کی تو فتوحات کا قول مؤخر ہوا فصول کے قول سے پس فصوص کے قول کو مدسوس یا مرجوع عنہ کہا جاوے گا مگر اس تقدم و تاخر پر تو یہ خدشہ ہے کہ فصوص شیشی میں ایک مقام پر یہ عبارت ہے وقد بینا هذا فی الفتوحات المکیة جو نص ہے فصوص کے تاخر پر اور یہ خود مصنف کی تصریح ہے تو دوسروں کی تاریخ سے مقدم ہوگی گو اسکا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات تصنیف سابق میں کوئی مضمون مجمل ہوتا ہے اور لاحق میں وہ مفصل ہوتا ہے اس تفصیل کے بعد اس سابق میں اسکا حوالہ دینے کے لئے ایسا جملہ بڑھایا جاسکتا ہے تو اس جملہ سے اس دعوے تاخر میں قبح نہیں ہوا اور اس تقدم و تاخر کو مانکر بھی ایک دوسرا خدشہ یہ ہے کہ اگر فتوحات میں فصوص کا مضمون نہ ہوتا تو فتوحات کا مؤخر ہونا مفید ہوتا مگر یہی مضمون انہیں بھی موجود ہے جسکو اغتراب کی سرخی میں بحوالہ سبیل السد و روح المعانی سے نقل کیا گیا ہے تو اب تقدم و تاخر تو قرینہ

نہیں ہو سکتا اس سے قطع نظر کر کے یا تو دونوں کتابوں میں اسکو مدسوس کہا جاوے اور یا تعارض کے وقت بنا بر ایک قاعدہ علیہ کے اس قول کی نسبت کو ترجیح دی جاوے جو جمہور کے موافق ہو وہ قاعدہ یہ ہے کہ اذا اختلف كلام امام يؤخذ منه بما يوافق الادلة الظاهرة (مقام عشرين من الحل الا قوم عن روح المعانی) بعض نے ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ شیخ کا کشف ہے جو بوجہ مخالفت ظاہر دلائل کے غلط ہے مگر قصوص میں جو شیخ نے اس دعوے کے دلائل ذکر کئے ہیں ان میں نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے نظر و استدلال سے کہا ہے چنانچہ الحل الا قوم میں ان کے کلام سے سات دیکھیں مع جواب نقل کی ہیں جو دیکھنے کے قابل ہیں بہر حال مسئلہ میں مسلغ اجتہاد کا نہیں ہے اور قایلین بالایمان کی بڑی دلیل اسکا تکلم بکلمۃ الایمان ہے مگر حق تعالیٰ کا ارشاد اَلَا نَقْدُ عَصِيْبَتٍ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِيْنَ نص ہے اس کے رد میں ہیں اسلم جواب میں یہی ہے کہ اس قول کو مدسوس کہا جاوے جیسا شرعی کا مسلک ہے اور ایک چوتھا جواب اور ہے جو چودھویں صدی میں پیدا ہوا ہے اور اپنی نظائر کی ساتھ ایک رسالہ کی صورت میں شائع بھی ہو گیا ہے جو کہ نہایت ہی ردی اور ساقط ہونے کے سبب قابل توجہ بھی نہیں تھا مگر چونکہ اختراع اس جواب کا ایک ایسے شخص کی طرف سے ہوا ہے جو منسوب الی العلم والمشیخہ ہیں اور اس بنا پر احتمال تھا کہ شاید کسی کو دھوکہ ہو جاوے غلط فہمی سے کہ وہ رسالہ غربی سے اردو میں ہونے کو ہے یا ہو چکا ہو جس سے وہ عوام کی نظروں سے بھی گزر گیا اسلئے ضروری معلوم ہوا کہ اس جواب کو مع جواب پنجاب کے جو بعض اہل علم نے تحریر کیا ہے ان ہی کی عبارت میں ملخصاً نقل کر دیا جائے **وہوہذا** اسکے بعد یعنی بعض اور مضامین کے بعد (مراد اس سے اس رسالہ عربی کا مصنف ہے) ایک اور واقعہ بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ قرآن میں فرعون کے ایمان کی خبر دی گئی ہے۔ اور قصوص الحکم میں لکھا گیا ہے کہ مومن ہوا اور حق سبحانہ نے اس کے گناہوں سے بالکل پاک ہونے کی حالت میں اسکی روح قبض کی۔ کیونکہ جب وقت وہ مر اسوقت وہ مومن تھا اور بعد ایمان اس نے کوئی گناہ نہیں کیا اور گناہ ہائے سابق ایمان سے معاف ہو چکے تھے سو ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ قرآن میں جس فرعون کی حالت بیان کی گئی ہے وہ عالم شہادت کا فرعون ہے اور قصوص میں جسکے ایمان کی خبر دی گئی ہے وہ عالم مثال کا فرعون ہے کیونکہ قصوص جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

شیخ اکبر کو خواب میں عطا فرمائی تھی جو کہ واقعہ ہے عالم مثال کا اس لئے آسمین جس قدر مضامین ہیں وہ بالذات عالم مثال کی خبریں ہوں گی اب اگر کوئی واقعہ عالم مثال سے عالم شہادت میں بھی ظہور پذیر ہو گیا ہے تو وہ بالعرض عالم شہادت کی بھی خبر ہو جاوے گی اور اگر کسی مانع کی وجہ سے عالم شہادت میں اس کا ظہور نہیں ہوا ہے بلکہ وہ عالم مثال ہی تک محدود رہا ہے تو وہ عالم مثال کی خبر ہوگی اور عالم شہادت کی خبر ہوگی کیونکہ عالم مثال عالم شہادت سے اوسع ہے کیونکہ جو کچھ عالم شہادت میں ہے اس کا عالم مثال میں ہونا ضرور ہے اور جو کچھ عالم مثال میں ہے اس کا عالم شہادت میں ہونا ضرور نہیں جیسا کہ اس کو امام ربانی مجدد الف ثانی قدس سرہ نے اپنے بعض مکتوبات میں مفصلاً بیان فرمایا ہے پس کفر فرعون بھی حق ہے اور ایمان فرعون بھی کیونکہ دونوں خبریں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہیں مگر فرق اتنا ہے کہ کفر فرعون عالم شہادت قطعی ہے اور اس کا منکر کافر ہے اور ایمان فرعون مثالی ظنی ہے کیونکہ اس کی بنا ایک خبر واحد ظنی پر ہے اور وہ یہ ہے من رانی فی المنام فقد رانی حقاً فان الشیطان لا یمثل بی پس اس کا منکر کفر کا بلکہ کفر کا قطعاً فاسق کہا جاوے گا اب کلام حاصل بخلاف یہ محصل بخلاف کے کلام کا جس کو دیکھ کر خدائی شان نظر آتی ہے اور بے ساختہ زبان سے نکلتا ہے سبحان الذی ہو قادر علی مسخ العقول خدا پناہ میں رکھے ایسے جاہلانہ غلو اور ایسی کج فہمی سے مسلمانوں اور تو زید کا یہ کہنا غلط ہے کہ قصوص میں جتنے واقعات ہیں وہ اخبار عوامی عالم مثال میں کیونکہ خواب گو عالم مثال سے تعلق رکھتا ہو مگر اسکے لئے یہ کب ضرور ہے کہ ہمیں جو خبر دی جا رہی ہے وہ عالم مثال کی خبر ہو گیا عالم شہادت میں زید عالم مثال کی خبریں نہیں دے رہا ہے پس اگر عالم مثال میں عالم شہادت کی خبر دی جاوے تو کونسا استحالہ ہے اور جبکہ کوئی استحالہ نہیں اور قصوص میں اس کا دعویٰ نہیں کہ یہ عالم مثال کی خبریں ہیں تو زبردستی اور بلا دلیل ان کو عالم مثال کی خبریں کہنا سوائے مجنون کے اور کون ایسا کر سکتا ہے یہی تو وجہ ہے کہ نہ کسی صوفی کو یہ تطبیق سوتھی اور نہ کسی عالم کو کیونکہ نہ کوئی اتنا جاہل تھا نہ کسی کو سوجھی پھر اگر اس کو مان بھی لیا جاوے گو واقع میں ایسا نہیں ہے تو وہ فتوحات مکیہ کا کیا جواب دیگا جس میں قرآن سے شیخ نے ایمان فرعون ثابت کیا ہے اور جس فرعون کے کفر کی خبر قرآن میں ہے اسی کے کفر کا انکار کیا ہے چنانچہ انھوں نے فتوحات مکیہ بائنا میں الان وقد عصیت قبل وکنت من المفسدین فالیوم ننجیک ببیدناک لتکون

لمن خلفك آية الخ کی اس طرح شرح کی ہے کہ بجائے کفر فرعون کے ایمان فرعون ثابت ہوا اور
 کہا ہے ما فی الآیۃ ان یاس الاخرة لا یرتفع وان ایمانه لم یقبل وانما فیہا ان یاس الدنیا
 لا یرتفع عن نزل بہ اذا آمن فی حال نزولہ الا قوم یونس علیہ السلام۔ نیز کہا ہے
 فكان ابتداء العرق عذابا فصبار الموت فیہ شہادۃ خالصۃ برئیۃ لم یتخللہا
 معصیۃ فقبض علی افضل عمل وهو التلغظ بالایمان کل ذالک حتی لا یقنط احد
 من حصۃ اللہ ولا اعمال مجواتیمہا فلم یزل الایمان باللہ مجول فی باطنہ وحال الطابع
 الالہی الذاتی فی الخلق بین الکبریاء واللطائف الانسانیۃ فلم یدخلہا فظ کبریاہ
 نقلتہ من روح المعانی جلد ثالث ص ۲۹۲ پس اگر قصوص اور قرآن کے درمیان تعارض
 نہ رہا تو قرآن اور فتوحات مکیہ کے درمیان تعارض ہو گیا دیکھیں زید کی وقایع طبیعت اس تعارض
 کو اٹھاتی ہے یا فتوحات مکیہ پر ایمان لا کر کفر فرعون عالم شہادت کا انکار کرتی ہے اور زید کو کافر
 مسلم الکفر بناتی ہے یا شیخ اکبر کی تکفیر کرتی ہے صاحبو یہ ہوتے ہیں نافی اور غلو فی الاعتقاد کے
 نتائج اور حقیقت یہ ہے کہ یہ یا شیخ کی کشفی غلطی ہے چنانچہ ان کے بہت سے کشف مخالف اجماع اہل
 اسلام واقع ہوئے ہیں اور اہل ظاہر تو اہل ظاہر خود ارباب باطن ان کا تحظیہ کرتے ہیں اور یا اس قسم
 کے مضامین مدسوس ہیں اور ملاحدہ و زنادقہ نے انکی کتابوں میں بھر دئے ہیں تاکہ لوگ دھوکہ کھاؤ
 اور گمراہ ہوں یہ مسلک شیخ عبدالوہاب شرعی کا ہے الغرض قصوص کی حمایت جیسا کہ زید نے کی ہے
 بالکل غلط ہے اور سنو زید نے تسلیم کیا ہے کہ یہ امر ممکن ہے کہ ایک شخص عالم مثال میں مومن ہو اور
 عالم شہادت میں کافر ہو اور اسکے ساتھ یہ بھی کہا ہے جو چیز عالم شہادت میں ہے اسکا عالم مثال میں مومن
 ضرور ہے پس ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ عالم مثال میں فرعون کافر بھی ہو اور مومن بھی کیونکہ
 عالم شہادت میں فرعون کافر ہے پس اسکو عالم مثال میں بھی کافر ہونا چاہئے ورنہ لازم آئے گا کہ بعض
 اشیا جو عالم شہادت میں ہیں عالم مثال میں نہیں ہیں اور جب فرعون عالم مثال میں کافر بھی ہوا
 اور مومن بھی تو عالم مثال میں اجتماع متقابلین لازم آگیا **وہو محال**۔ نیز سمجھ میں نہیں
 آتا کہ جب فرعون مثالی مومن ہے اور فرعون شہودی کافر تو پھر ایک دوسرے کی مثال کیونکر ہو گیا گیا
 ایک مومن ایک کافر کی مثال کہا جاسکتا ہے نیز اگر کوئی دعویٰ کرے کہ مجھے کشف ہوا ہے کہ زید عالم

مثال میں کافر ہے تو نہیں معلوم وہ اسکا کس طرح رد کر گیا یا اسکا کوئی متبع اسکی کس دلیل سے حمایت کر گیا پس زید کا دعویٰ مخالف بین العین والمثال بلا ایمان والکفر سراسر غلط اور باطل محض ہے اور یہ اختراع زید کی جودت طبع کا ہے جس کا منشا غلو فی الاعتقاد ہے رہا واقعہ خواب کا سوا اس کا جواب یہ ہے کہ جو خواب خلاف شریعت ہو بالکل غلط ہے اور جب یہ مضمون نص قرانی کے خلاف ہے اور جو توجیہ مؤلف نے کی باطل ہے تو عبارت فصوص کا رد کرنا لازم ہے اور منکرین کو قطعاً حق کہنا زید کی سراسر جرات و بیباکی اور نادانی و جہل ہے خدا بجاوے ایسے جہل و غلو فی الاعتقاد سے انتہی القدر ضروری من الکلام الذی هو من فصل الخطاب علی ذلك الجواب الذی هو بعید عن الصواب من رسالہ سبیل السداد لبعض اهل لوداد احقر کہتا ہے کہ اگر کوئی خواب شریعت کے خلاف بھی نہ ہو تب بھی وہ حجت شرعیہ نہیں اور اس سے نہ کوئی اعتقاد ثابت ہو سکتا ہے نہ کوئی حکم کہا ثبت فی محلہ خوب سمجھ لو۔

الاغتراب (۲۲)

قال الشیخ فی فص یونسی واما اهل النار فبالهم الی النعیم ولكن فی النار اذا لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بوجه اسلاما علی من فیها وهذا نعیمهم (الحال لا قوم مقام ثامن) والونیر اور یہی ان کی نعیم ہے فوجہ اعتراض اس میں ظاہر ہے کہ فصوص قطعیہ سے تابید عذاب کفار کے لئے ثابت ہے اور یہ اس کے معارض ہے۔

(ترجمہ) شیخ نے فص یونسی میں کہا ہے کہ اہل نار کا مال (اخیر میں) نعیم کی طرف ہوگا لیکن نار ہی میں (رہکر) اس لئے کہ مدت عذاب کے ختم ہونے پر صورتہ نار کے لئے ضروری ہے کہ وہ خنک اور سلامتی ہو جاوے اپنے رہنے والوں پر اور یہی ان کی نعیم ہے فوجہ اعتراض اس میں ظاہر ہے کہ فصوص قطعیہ سے تابید عذاب کفار کے لئے ثابت ہے اور یہ اس کے معارض ہے۔

الاقتراب (۲۲)

فی العقیدۃ الصغری للشیخ والتابید للمؤمنین فی النعیم المقیم والتابید (ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغریٰ میں کہ مؤمنین کیلئے نعیم مقیم میں تابید اور کافریں

للكافرين والمنافقين في العذاب الاليم
 حق (خطیب ج ۱ ص ۱) وقال في الباب
 العشرين خطا اهل النار من النعيم عدم
 توقع العذاب وخطهم من العذاب
 في حال عدم توقعه فلا امان لهم
 بطريق الاخبار من الله تعالى بقوله لا يفتر
 عنهم واطال في ذلك (كبريت على اهل النار)
 ج ۱ ص ۱) قال في باب الجنائز من الفتوحات
 اعلم ان الاخبار الصحيحة والاصول الصريحة
 تقتضي بخرج قاتل نفسه من النار و
 ان النص الوارد بتأبید الخلود بخرج
 الزجر او يحمل على قاتل نفسه من الكفار
 الى آخر ما قال واطال وقال الشعراني بعد
 نقله قلت وفي هذا الكلام وما بعده
 (وهو نحو ما سبق) رد عن الشيخ وتكذيب
 لمن افترى عليه انه يقول بخرج اهل النار
 من الكفار والله اعلم (مبحث خاص و
 خمسون ج ۲ ص ۱) وقال الشعراني فان
 قلت فهل اهل النار حظ من النعيم في
 وقت من الاوقات فاجواب كما قال الشيخ
 في الباب العشرين من الفتوحات نعم
 اهل النار حظ من النعيم ولكن صوته
 نعيمهم عدم توهمهم وقوع العذاب

ومنافقين کے عذاب الیم میں تابید حق ہے اور
 باب عشرين میں فرمایا کہ اہل النار کا حصہ نعيم سے
 یہ ہو سکتا تھا کہ ان کو عذاب (دائم) کی توقع
 نہ ہوتی (تو اسکو سوچ کر کچھ تسلی ہو سکتی تھی)
 اور ان کا حصہ عذاب سے حالت عدم عذاب
 میں بھی (اگر فرضاً اسی حالت کا وقوع بھی ہوتا)
 یہ تھا کہ عذاب کا اندیشہ ہوتا (تو اسکو سوچ کر
 بھی کلفت ہوتی اور اب تو عدم عذاب کی
 بھی کوئی حالت نہیں بلکہ وقوع ہی کی ہے جو
 اندیشہ سے بھی بڑھ کر ہے تو اور بھی سخت عذاب
 ہوگا اسی طرح ان کے لئے عدم توقع عذاب
 دائم کی بھی کوئی صورت نہیں جس سے گو نہ
 تسلی ہوتی (تو اس صورت میں) ان کیلئے
 کوئی امان ہی نہیں (اور یہ عدم امان) اس
 طریق سے (ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس
 قول میں (اسکی) خبر دی ہے کہ یہ عذاب کسے
 سبست (بھی) نکلیا جاوے گا اور اس میں کلام
 طویل فرمایا اور فتوحات کے باب الجنائز میں
 لکھا ہے کہ جانا چاہئے کہ اخبار صحیحہ اور اصول
 صریحہ اسکو مقتضی ہیں کہ خودکشی کرنے والا دوزخ
 سے نکلیگا اور یہ کہ نص جو اس باب میں
 تابید خلود کی وارد ہوئی ہے وہ زجر کے موقع
 میں واقع ہوئی ہے یا اس خودکشی کے ثبوت کے

بهم کہا ان حظمهم من شدة العذاب
توقعه لانه لا امان لهم بطريق الاخبار
عن الله تعالى فلا يفتر عنهم العذاب
فلم يزالوا في غشية من العذاب بعد غشية
وافاقته بعد افاقته ففي حال الغشية بعد
بالعذاب المتخيل وفي حال الافاقته بعد
بالعذاب المحسوس وهكذا ابد لا بد من
دهر الداهرين فعلم ان اشد العذاب على
اهل النار ما يقع في نفوسهم من التوهمات
فانهم لا يتوهمون قط عذابا اشد مما هم
فيه الا تكون في نفوسهم لوقته (المبحث
الحادی والسبعون ج ۲ ص ۱۸) وقال
(الشيخ) وليس عند اهل النار الذين هم
اهلها نوم وانما يكون النوم فيها عصاة
الموحدين فقط وهذا القدر الذي
يتنبهون به في النار وليست بمحزون قال
ذلك من رحمة الله بعصاة الموحدين قال
فعلم ان اهل النار الذين هم اهلها لا يثابون
لقوله تعالى لا يفتر عنهم يعني العذاب
وهم فيه مبلسون ذكرة في الباب العشرين
من الفتوحات قال واذا نام عصاة الموحدين
يكون نعيمهم فنامهم بالروية الحقة فيروى نفسه
مثلا ان يخرج من النار وصار في فرح وسرور

پر محمول ہے جو کافر ہو ان کے قول کے آخر تک
جسمیں انہوں نے کلام طویل کیا ہے امام شرعی
نے اسکو نقل کر کے کہا ہے کہ اس کلام میں اور
جواب کے بعد ہے کہ وہ بھی اسی قسم کا شیخ کی
طرف سے جواب ہے اور اس شخص کی تکذیب
ہے جس نے ان پر افتراء کیا ہے کہ وہ اس کے
قابل ہیں کہ کفار و زنج سے خارج ہونگے و اللہ
اعلم اور شرعی نے کہا ہے کہ اگر تم کہو کہ کیا اہل
کو بھی کسی وقت نعيم سے کچھ حصہ ملیگا اس کا
جواب جیسا کہ شیخ نے فتوحات کے باب
عشرین میں کہا ہے یہ ہے کہ ہاں اہل نار کے
لئے نعيم سے حظ ہونے کی ایک صورت ہے
لیکن وہ صورت نعيم کی واقع نہیں ہوگی کیونکہ
وہ صورت) یہ ہے کہ ان کو وقوع عذاب کا خیال
نہ ہو جیسا کہ ان کا حصہ شدت عذاب سے
یہ ہے کہ عذاب کا احتمال ہو (اور احتمال بلکہ
یقین عذاب کا تحقق اور عذاب کا خیال نہ ہونا
غیر مستحق پس کوئی صورت نعيم کی واقع نہ ہوگی)
اس لئے کہ ان کو کسی حال میں بھی (امان نہیں ہے
اور یہ امر بطریق اخبار عن اللہ معلوم ہوا تو عذاب
ان کے کبھی سست نہ ہوگا پس وہ ہمیشہ اس
حال میں رہیں گے کہ عذاب سے اُس پر غشی
پر غشی ہوگی اور افاقہ کے بعد افاقہ ہوگا حالت

واكل وشرب وجماع ثم اذا استيقظ
لا يرى شيئاً كما يرى اهل الدنيا ذلك
في منامهم سواء قال ومنهم والعياذ بالله
من يرى نفسه في منامه ذلك في يؤس
رضه وعقوبات وقراش من شوكة
وتخوذك نسأل الله العافية قلت
فقد كذب والله واخترى من نقل عن
الشيخ محي الدين انه كان يقول ان
اهل النار يتلذذون بدخولهم النار
وانهم لو اخرجوا منه تغذوا بذلك الخرج
وان وجد تخوذك في شئ من كتبته في
مدسوس عليه فاني مررت على كتاب الفتوحات
المكينة فرأيت مشحوناً بالسلام على عذاب
اهل النار وهذا الكتاب من اعظم كتب
والخرها تاليفاً كبريت على الهاشمي (ج ۲)
قال الشعراني بعد ما نقل بعض كلام الشيخ
على صفة عذاب اهل النار وانصه قلت
فكذب والله واخترى من اشاع عن الشيخ
محي الدين ابن العربي رحمه الله انه كان يقول
ان اهل النار الذين هم اهلها يخرجون منها
بعد مدة تعذيبهم وكذلك كذب من
دس في كتاب الفصوص والفتوحات
المكينة ان الشيخ قابل بان اهل النار

غشی میں تو عذاب متخیل سے معذب ہوں گے
اور حالت افاقہ میں عذاب محسوس سے معذب
ہوں گے اور اسی طرح ابد الابد تک اور دہر
غیر متناہی تک ہوتا رہیگا اس سے معلوم ہوا
کہ سخت ترین عذاب اہل نار پر وہ ہوگا جو ان
کے دلوں میں خیالات پیدا ہوں گے پس وہ
جب بھی ایسے عذاب کا خیال کریں گے کہ ان کے
موجود عذاب سے اشد ہوگا وہ فوراً ان کے
ذات میں متحقق ہو جاوے گا اور شیخ نے فرمایا ہے
کہ اہل دوزخ کو جو حقیقت اہل نار ہیں (یعنی کفار)
نہینہ آویگی دوزخ میں نہینہ صرف عصاة موحیدین
کو آویگی اور اس مقدار کے موافق وہ دوزخ میں
نعیم اور راحت پالیں گے اور یہ حق تعالیٰ کی
رحمت ہوگی عصاة موحیدین کے ساتھ پس معلوم
ہوا کہ حقیقی اہل نار (یعنی کفار) کو نہینہ آویگی
بدلیل قول حق تعالیٰ کے کہ وہ عذاب ان سے
سست نہ کیا جاوے گا اور وہ ہمیں ناامید نہ
رہیں گے اسکو فتوحات کے باب میں ذکر
فرمایا ہے شیخ نے کہا ہے کہ جب عصاة موحیدین
کو نہینہ آویگی تو ان کی نعیم نہینہ کی حالت
میں اچھے خواب کا نظر آنا ہوگا تو اپنے کو مثلاً
اس طرح دیکھے گا کہ وہ دوزخ سے نکل گیا ہے
اور فرح و سرور اور خور و نوش اور وقایع میں

يتلذذون بالنار وانهم لو اخرجوا منها
لا استغاثوا وطلبوا الرجوع اليها كما رأيت
ذلك في هذين الكتابين وقد حذف
ذلك من الفتوحات حال اختصاري
لهما حتى ورد على الشيخ شمس الدين الشافعي
المدني فاخبرني بانهم دسوا على الشيخ
في كتبه كثيرا من العقائد الزائغة
التي نقلت عن غير الشيخ كما مرّت الاشارة
اليها في الخطبة فان الشيخ من كل لعاب
باجماع اهل الطريق وكان جليسا لله
صلى الله عليه وسلم على الدوام فكيف
يتكلم بما يهدم شيئا من اركان شريعته
وساوي بين دينه وبين جميع الاديان
الباطلة ويجعل اهل الدارين سواء هذا
لا يعتقده في الشيخ الا من عزل عقلا فبالك
يا اخي ان تصدق من يضيف شيئا من
العقائد الزائغة الى الشيخ واجم معك و
بصرك وقلبك وقد نصحتك والسلام وقد
رأيت في عقائد الشيخ الوسط ما نصه و
نعتقد ان اهل الجنة واهل النار مخلدان
في دارهما لا يخرج احد منهم من داره
ابد الابدين ودهر الداهرين قال وهاذا
باهل النار الذين هم اهلها من الكفار و

مشغول ہے پھر جب جاگ اٹھیں گے تو ان
چیزوں میں سے کچھ بھی نہ دیکھیں گے جیسا اہل
دنیا ان باتوں کو خواب میں دیکھتے ہیں برابر
یہی حالت آنکی ہوگی اور بعض اُن میں اشر
پناہ میں رکھے اپنے کو خواب میں سختی اور ضرر
اور تکالیف اور پرہیزگارستانہ اور اسی قسم کی
چیزوں میں دیکھیں گے میں (یعنی شرابی) کہتا
ہوں پس واشر وہ شخص کاذب اور مفتری ہے
جس نے شیخ سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ اس کے
قابل ہیں کہ اہل نار اپنے دخول نار سے لذت
مائل کرینگے اور یہ کہ اگر وہ اُس سے نکال
لئے جاویں تو اس نکلنے سے وہ تکلیف پاویں گے
اور اگر اس قسم کی کوئی بات اُن کی کسی کتاب
میں پائی جاوے تو وہ اُن پر تھوپی گئی ہے
کیونکہ میں نے اُن کی پوری کتاب فتوحات
مکیہ پر نظر ڈالی ہے میں نے اسکو عذاب اہل
نار کے مضمون سے بھرا ہوا دیکھا اور یہ کتاب
اُن کی سب کتابوں میں عظیم بھی ہے اور تالیف
میں آخری بھی ہے امام شرانی نے (ایک مقام
پر) کیفیت عذاب اہل نار کے متعلق کچھ کلام
نقل کر کے یہ فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ واشر
وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جس نے شیخ سے
یہ شائع کیا ہے کہ وہ اس کے قابل ہیں کہ اہل نار

المشركين والمنافقين والمعتولين لا عظماء
 الموحدين فانهم يخرجون من النار بالنصوص
 قال لان النار كما لا تقبل بطبعها خلود
 موجد فيها كذلك لا تقبل بطبعها خروج
 اهلها منها ابداً لانها خلقت من الغضب
 السرمدي قال وهذا اعتقاد الجماعة الى
 قيام الساعة انتهى وفي لوائح الانوار التي
 جمعها محمد بن سويد كين من حجاز الشيع
 وتقريراته اعلم يا اخي ان جميع ما وجدته
 من قولنا بخروج اهل النار منها في سائر
 كتبنا وتقريراتنا افرادنا بهم عصاة الموحدين
 انتهى وقد نبه على ذلك ايضا الشيخ الكامل
 عبد الكريم الجيلي في شرحه لباب الاسرار
 من الفتوحات فقال اياك والغلط تفهم
 من كلام الشيخ انه يريد بخروج اهل النار
 غير الموحدين من الكفار فان ذلك خطأ
 انتهى وقد رجع بحمد الله تعالى على يدي
 جماعات كثيرة من صوفية الزمان الذين
 لا غوص لهم في الشريعة في اعتقاد خروج
 اهل النار الذين هم اهلها تقليدا لما اشيع
 من الشيعة محي الدين وتاليا الى الله تعالى
 بعد ان كانوا يتسارعون بذلك فيما بينهم
 والحمد لله رب العالمين (مبحث الحادي

جو واقعی اہل نار ہیں بعد مدت تعذیب کے
 اس سے خارج ہو جاویں گے اور اسی طرح وہ بھی
 کاذب ہے جس نے فصوص اور فتوحات میں
 یہ مضمون ٹھونس دیا ہے کہ شیخ اسکے قایل
 ہیں کہ اہل نار سے لذت لیں گے اور یہ کہ وہ
 اگر اس سے خارج کر دی جاویں تو فریاد کرنے لگیں
 اور اسی کی طرف واپس آنکی درخواست کریں
 جیسا میں نے یہ مضمون ان دونوں کتابوں
 میں دیکھا اور میں نے اسکو فتوحات میں سے
 اسکو مختصر کرنے کے وقت حذف کر دیا یہاں تک
 کہ میرے پاس شیخ شمس الدین شریف مدنی
 آئے اور مجھ کو خبر دی کہ لوگوں نے شیخ پر انکی
 کتابوں میں بہت سی ایسے عقاید فاسدہ داخل
 کر دیئے جو غیر شیخ سے منقول تھے جیسا کہ اسکی
 طرف خطبہ میں بھی اشارہ گزر چکا ہے اسلئے
 کہ شیخ باجماع اہل طریق عارفین کاملین سے
 ہیں اور علی الدوام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے جلیس رہتے تھے سو وہ ایسا کلام کیسے فرما سکتے
 ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے
 کسی رکن کا ہادم ہو اور جس سے حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کے دین میں اور جمیع ادیان باطلہ
 میں تساوی ہو جائے اور جو اہل جنت و اہل نار
 کو مساوی درجہ میں کر دے (جو مخالف ہر نفس

والسبعون ج ۲ ص ۱۸۲ و ص ۱۸۳)

لا یتوی اصحاب النار واصحاب الجنة

کے) شیخ کے متعلق ایسا اعتقاد وہی شخص کر سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو معزول کر دیا ہو سو اسے میرے
 بھائی اپنے کو اس سے بچاؤ کہ ایسے شخص کی تصدیق کرنے لگو جو شیخ کی طرف کسی عقیدہ فاسدہ کو منسوب
 کرتا ہو اور اپنی چشم و گوش و قلب کو اس سے محفوظ رکھو اور میں تم کو نصیحت کر چکا و السلام اور میں
 شیخ کے عقاید وسطی میں یہ دیکھا ہے کہ ہم اسکا اعتقاد رکھتے ہیں کہ اہل جنت و اہل نار اپنے اپنے مقام
 میں مخلد ہوں گے کوئی اپنے مقام سے ابد الابد اور دہر غیر متناہی نہ نکلے گا اور شیخ نے یہ بھی کہا ہے
 کہ مراد ہماری اہل نار سے وہ ہیں جو حقیقی اہل نار ہیں یعنی کفار و منافقین و معطلین نہ کہ عصاة
 موحدین کیونکہ وہ بحکم نصوص نار سے خارج ہوں گے شیخ نے (اسکی حکمت عقلیہ میں) کہا ہے کہ یہ
 اسلئے ہے کہ نار بالطبع اسی موحد کے غلود کو قبول نہیں کرتی اور اسی طرح بالطبع اہل نار کے خروج
 کو کبھی کبھی قبول نہیں کرتی کیونکہ وہ نار غضبِ ربی سے پیدا کی گئی ہے شیخ نے کہا ہے کہ یہی اعتقاد
 ہے جماعت کا اور لولہ الانوار میں ہے جسکو محمد بن سوید کین نے شیخ کے جلسوں سے اور تقریرات
 سے جمع کیا ہے کہ اسے بھائی اسکو جانو کہ ہماری کتابوں میں اور تقریروں میں ہمارے جتنے اقوال
 اہل نار کے خروج من النار کے متعلق تھوئیں ان سے مراد ہماری عصاة موحدین ہیں اور اس پر
 شیخ کا ل عبد الکریم حبلی نے بھی فتوحات کے باب الاسرار کی شرح میں متنبہ کیا ہے اور کہا ہے کہ اپنی
 کو غلطی سے بچانا کبھی شیخ کے کلام سے سمجھ جاؤ کہ ان کی مراد اہل نار غیر موحدین یعنی کفار کا خروج ہی
 کیونکہ یہ سمجھنا خطا ہے ختم ہوا ان کا قول اور (شعرانی کہتے ہیں کہ) بحمد اللہ مسیکر ہاتھ پر صوفیہ
 زمانہ میں سے جماعت کثیرہ نے جنکو شریعت میں مہارت نہ تھی اس بارہ میں رجوع (الی الحق) کیا
 کہ ان کا اعتقاد اہل نار بالمعنی الحقیقی (یعنی کفار) کے خروج کا محض اس قول کی تقلید کی بنا پر
 ہو گیا تھا جو اس باب میں شیخ کی طرف سے مشہور ہو گیا ہے اور انھوں نے اللہ تعالیٰ سے توبہ
 کی بعد اسکے کہ باہم اسکی سرگوشیاں کیا کرتے تھے (غالباً علانیہ خوفِ حکومتِ اسلام سے
 اسکی جرأت نہ کرتے ہوں گے) والحمد للہ رب العالمین **ف** (۱) شیخ کا قول مختلف عنوانات
 سے شائع کیا گیا ہے ایک یہ کہ وہ نار سے خارج ہو جاویں گے ایک یہ کہ نار ہی میں رہیں گے مگر عذاب
 کا انقطاع ہو جاویگا مجموعہ عبارات مذکورہ دونوں کیلئے نافی ہے اور نصوص قاطعہ سے یہی حق ہے

کہ کفار کو بھی عذاب سے نجات نہ ہوگی باقی اُن اقوال کا جواب جو کہ منشا اعتراض ہیں بعض نے
 کچھ تاویلیں کی ہیں جنکو اہل الاقوام میں بسط کی ساتھ مع عبارات قرآن تاویل لکھا گیا ہے مگر سب
 مخدوش ہیں جیسا کہ وہ حدیثات بھی اُن ہی کی ساتھ مذکور ہوئے ہیں اور لوں فتح سے جو توجیہ ابھی مذکور
 ہوئی ہے وہ سب عبارتوں میں نہیں چل سکتی اسلئے سب اسلام نام شرانی کی رائے ہے کہ یہ قول
 مدسوس ہے یہ تو شیخ کے قول کی متعلق تحقیق تھی بعض نے اس دعوے پر بزم خود و نصوص سے استدلال
 کیا ہے میں نے رسالہ مسائل السلوک من کلام ملک الملوک میں اسکو مع الجواب لکھا ہے یہاں بھی نقل
 کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے فی الروح ومن الناس من تمسك بصدرا لایۃ اللہ لا یبقی
 فی النار احد ولم یقل بذلک فی الجنة و تقوی مطلبہ ذالک بما اخرجہ ابن المنذر عن الحسن
 قال قال عمر و لبث اهل النار فی النار قدر رمل عالج لکان لهم یوم یمرجون فیہ و ما الخرج
 استحق بن راہونید عن ابی ہریرۃ قال سیأتی علی جہنم یوم لا یبقی فیہا احد قرأ و اما الذین
 شقوا الایۃ و اخرج ابن المنذر و ابوالشیخ عن ابراہیم قال ما فی القرآن آیتہ ارجی لاهل
 النار من هذه الایۃ خالد بن فیہا ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک قال
 و قال ابن مسعود لیا تین علیہما زمان تصفق فیہ ابوابہا و اخرج ابن جریر عن الشعبي
 قال جہنم اسرع الدارین عمرانا و اسرع خرابا (الروایات کما فی الدر المنثور) ایضاً لکن
 فیہ لفظ ابن مسعود تحقیق (۱۲) الی غیر ذلک من الآثار و قد نص ابن الجوزی علی وضع
 بعضہا کخبر عن عبد اللہ بن عمر بن العاص یأتی علی جہنم یوم ما فیہا من ابن آدم احد
 تصفق ابوابہا کا نہا ابواب الموحدين و ادنی البعض بعضہا و مرشی من الکلام فی
 ذلک و انت تعلم ان خلود الکفار بما اجمع علیہ المسلمون و لا عبرۃ بالمخالف و القواطع
 اکثر من ان تحصر و لا یقاوم واحد امنہا کثیر من هذه الاخبار و لا دلیل فی الایۃ علی
 ما یقولہ المخالف لما علمتہ من الوجہ فیہا اھ + قلت و فسر فی بیان القرآن قولہ
 تعالیٰ الا ما شاء ربک بقولی ہاں اگر خدا ہی کو نکالنا منظور ہو تو دوسری بات ہو و علق
 علیہ بقولی هذا عندی ارجح الوجہ و ابعدھا من التكلف و یتاید بالخبر المرفوع فی
 الدر المنثور اھ و ذلک الخبر المرفوع نصہ و اخرج ابن مردود و ید عن جابر رضہ قال قرأ

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا إِلَى قَوْلِهِ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ أَنْ يُخْرِجَ آدَمَ مِنْ النَّارِ فَيَدْخُلَ الْجَنَّةَ فَعَلَّاهُ قُلْتُ وَيُوضَحُ كَوْنُ الْأَسْتِثْنَاءِ لِلتَّعْلِيلِ لَا لِلتَّحْقِيقِ مَا فِي الدَّلِيلِ الْمَشْهُورِ أَخْرَجَ الْبَيْهَقِيُّ فِي الْبَعْثِ وَالْمَشْهُورُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ قَالَ فَقَدْ شَاءَ رَبُّكَ أَنْ يُجْلِدَهُمْ فِي النَّارِ وَأَنْ يُجْلِدَهُمْ فِي الْجَنَّةِ فَ (۲) يَتَوَسَّحُ قَيْنَ بَارِكَةَ خُلُودِهِ وَعَدَمُ خُلُودِهِ كِي تَحْقِيقُ تَحْقِيقُ وَالْخُلُودُ مِمَّا لَمْ يَصْحَحْ أَوْ بَعْضُ فُرُقٍ كَيْ دَخُولٍ وَعَدَمُ دَخُولٍ يَابَعْنَوَانِ وَبِكَرَ أَنْ كَيْ اسْتِحْقَاقٍ وَعَدَمُ اسْتِحْقَاقٍ كَيْ مَتَعَلَّقُ كَلَامُ هَبِي عِلْمًا أَسْكَى سَائِدَةً نَحْوِ هُونِ كَيْ سَبَبُ قَابِلِ نَقْلِ هُوَ وَالِدُ دَخُولٍ هُوَ مَرَجِ اسْ كَيْ لَمْ يَبَيَّنَ الْقُرْآنُ كَيْ ضَرْبِي عِبَارَتِ نَقْلِ كَرَدِيْنَا كَافِي سَمِجَتَا هُونِ وَهِيَ هَذِهِ الْبَيْتَةُ جَوْشَنُ طَلَبِ حَقِّ مِيلِ ابْنِي كُوشَشِ خَرَجَ كَرْجِيْهِ أَوْ رَحِمَ بِهِي أَسْكَى لَمْ يَطْلُبُ صَحِيحٌ تَكْنِيْهِ أَسْكَى نَسَبَتْ رُوحَ الْمَعْنَى مِيلِ هُوَ وَهَذَا الْبَعْضُ أَنْ مَعْنَى رُوحٍ لَمْ يَفْرُقُوا بَيْنَ مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ وَأَمَّا مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ لَمْ يَدْرِكْ بِهِ الْحَقَّ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَدْعُ فِي الْقُوسِ مَنْزَعًا إِلَّا قُلْتُ وَكَذَا مَنْ لَمْ يَخْطُرْ فِي الْبَالِ تَرْجُ وَاحْتِمَالِ الْمُنْقِضِ وَقُلْتُ وَبَسْطُ الْقَوْلِ فِي الْمَسْئَلَةِ الْغُرَالِي فِي التَّفَرُّقَةِ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالزُّنْدَقَةِ وَقُلْتُ وَالْمُسْلِمَةُ فِي امْتِثَالِ ذَلِكَ التَّفَوُّضِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ أَعْلَمُ الْعَالَمِينَ وَاحْكُمُ الْحَاكِمِينَ (تَفْسِيرُ سُورَةِ أَعْرَافٍ آيَتِ وَيَجْسِبُونَ أَنْهُمْ هَتَدُونَ)

الاختلاف مع الاقتراب (۲۵)

قَالَ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي كَشْفِ وَنَزَلَتْ فِيهَا خَمْسُ دَرَكَاتٍ (الْمَبْحَثُ الْحَادِي السَّبْعُونَ ج ۲ ص ۱۸۱) وَقَالَ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَلَقَدْ سَأَلْتُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يُطْلِعَنِي عَلَى جَهَنَّمَ وَأَهْلِهَا فَأُطْلِعَنِي عَلَى ذَلِكَ فَعَرَفْتُهَا وَفَتَّ مَكَانَهَا وَبَعْدَ اسْطِرْقَالِهَا وَلَمَّا أُطْلِعَنِي اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهَا رَأَيْتُ مِنْ دَرَكَاتِ النَّارِ مِنْ

(ترجمہ) شیخ نے کہا کہ میں نے جہنم کو اسی طرح اپنے کشف میں دیکھا اور میں اس میں پانچ درجہ تک اتر گیا اور شیخ نے کہا کہ میں نے حق تعالیٰ سے دعا کی کہ مجھ کو جہنم اور اہل جہنم پر مطلع فرماوے سو اُس نے مجھ کو اس پر مطلع کر دیا اور میں نے اس کو پہچانا اور اس کے مکان کو پہچانا اور چند سطروں کے بعد یہ ہے کہ مجھ کو اللہ تعالیٰ

حيث كونه ادا فاشاء الله ان يطعن
وليت فيها موضع السمي المظلمة نزلت
فيه فاشاء الله ان انزل الى ما قال
انتهى قلت هكذا قال الشيخ رحمه الله
ولكن قال علماء الشريعة من قال دخل الجنة
كفر وقياس ان يكون الحكم كذلك في دخول النار
فليتأمل ومجرد فعل قوله نزلت اى
اطلعت كشف كما يفسترة ما تقدم والله
اعلم (مبحث مذکور ص ۱۷۰)

نے اسپر مطلع کیا اور میں نے دوزخ کے درجے
کو اسکے مسکن ہونے کے اعتبار سے اس قدر دیکھا
جتنا اللہ تعالیٰ کو اسپر مجھ کو مطلع کرنا منظور تھا
اور میں نے آسمیں ایک موضع دیکھا جو مظلمہ کہلا
تھا میں آسمیں اتر گیا جتنا اللہ تعالیٰ کو میرا اترنا
منظور تھا آخر تک کہتے چلے گئے ان کا قول ختم
ہوا امام شعرانی کہتے ہیں کہ شیخ نے اس طرح کہا
لیکن علماء شریعت نے فرمایا ہے کہ جو شخص
یہ کہے کہ میں جنت میں داخل ہوا ہوں تو وہ

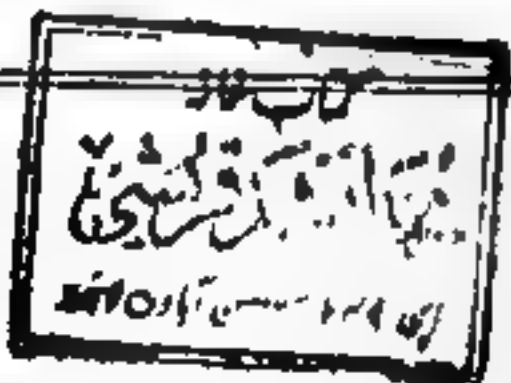
کافر ہو جاتا ہے اور اس کا قیاس یہ ہے کہ دخول نار کا بھی یہی حکم ہو (کہ جو شخص دخول نار کا دعوے
کرے وہ بھی کافر کہا جاوے) تو آسمیں تامل کر لیا جائے اور اس کو مستح کر لیا جاوے اور (آگے جواب
دیتے ہیں کہ) غالباً ان کا یہ فرمانا کہ میں آسمیں اتر آیا ہوں کہ میں اسپر کشف سے مطلع ہو گیا جیسا کہ
ان کا قول گذشتہ (جس میں راہیتمانی کشفی مصرح ہے) اسکی تفسیر کر رہا ہے واللہ اعلم۔

ف (۱) تقریباً اور تقریر جواب ظاہر ہے اور دعویٰ کشف کا کسی نص کے مزاحم نہیں لہذا
اسپر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا اور گو دوسری جگہ اسکی تصریح نہیں لیکن ایک جگہ کی تصریح اس تفسیر
کا کافی قرینہ ہے بلکہ اگر ایک جگہ بھی اس کشف کی تصریح نہ ہوتی تب بھی قایل کی حالت صدق
و دیانت اس حمل کے لئے کافی قرینہ تھا جیسے علماء نے تصریح کی ہے کہ انبت الربیع البقل کا
قایل اگر دہری ہو تو اسناد کو حقیقی کہا جاوے گا اور اگر مومن ہو تو اسناد کو مجازی کہا جاوے گا
چنانچہ اہل کشف کے کلام میں بھی بعض مقام پر تصریح کشف کی نہیں ہوتی مگر واقعہ ایسا ہوتا ہے
کہ اگر کشف پر محمول نہ کیا جاوے تو کذب لازم آتا ہے اور قایل کی حالت مانع ہوتی ہے کذب سے
اس لئے اسکو کشف ہی پر محمول کرنا قواعد شرعیہ و عقلیہ سے ضروری ہوگا جیسا معاملات میں علماء
نے عاقل بالغ مسلم کے معاملہ کی تصحیح کو حتی الامکان ضروری فرمایا ہے خوب سمجھ لو خود امام
شعرانی نے جنہوں نے یہ شبہ نقل کر کے یہی جواب دیا ہے دو واقعے دو سر بزرگوں کے جن کے

وقوع حسی میں دلائل صحیحہ سے نہایت استبعاد و اشکال ہے بلانکہ نقل کئے ہیں جن پر ایسا ہی
 شبہ ہو سکتا ہے اور وہاں کشف کی بھی تصریح نہیں مگر ادویوں کی حالت کی خصوصیت سے
 کشف پر محمول کر کے اُن کی صیانت عن الکذب ضروری ہوگی ورنہ امام شعرانی پر یہ سوال
 ہوگا کہ واقعات کو جس پر محمول کرنے سے دونوں جگہ مانع موجود مگر ایک جگہ نکر فرمایا دوسری
 جگہ نہیں فرمایا خوب سمجھ لو وہ دو واقعے یہ ہیں فہناک یتقرب خروج المہدی علیہ السلام
 الی قولہ ہکذا اخیر فی الشیخ حسن العراقی المدفون فوق کوم الریش المطل علی
 بركة الرطلی بمصر المحرور ستہ علی الامام المہدی حین اجتمع بہ ووافقہ علی ذلک
 شیخنا سیدی علی الخواص رحمہما اللہ تعالیٰ اور اس عبارت کے بعد شیخ محی الدین رحمہ
 تعالیٰ کی عبارت اسی باب میں نقل کی ہے لا بد من خروج المہدی علیہ السلام لکن لا
 یخرج حتی یشعل الارض جوعاً و ظمأ فیملاھا قسطاً و عدلاً و یکن من الدنیا الایم
 واحد طول اللہ تعالیٰ ذلک الیوم حتی یلی ذلک الخلیفۃ الخ (مبحث خامس
 وستون ج ۲ ص ۱۱۱) اور عبارت سابقہ میں امام مہدی کے متعلق بعض ایسے واقعات
 کا اثبات ہے جو شیخ محی الدین رحمہ اللہ کے زمانہ سے مقدم ہیں اور عبارت لاحقہ میں
 اُن سے تعرض نہیں باوجودیکہ مقام تعرض کا تھا تو بقاعدہ السکوت فی معرض البیان
 بیان عبارت لاحقہ میں ان کی نفی ہے تو اس تعارض کا رفع اسی طرح سہل ہے کہ عبارت
 سابقہ کے اُن واقعات کو کشف پر محمول کیا جاوے کہ واقعات مستقبلہ زمانہ حاضرہ
 میں متمثل ہو کر مکشوف ہو گئے اور اُن واقعات مستقبلہ کے بعض مقدمات کی ابتداء
 فی الزمان الخاص (وہو سنتہ خمسین و مائتین) کو ولادت سے تعبیر
 فرما دیا جیسا مجدد صاحب رحمہ نے مکتوب پنجاب و ہشتم جلد ثانی میں تعدد اوادم کی یہی
 توجیہ فرمائی ہے بقولہ آدم چوں بر صفت جاسعیت مخلوق گشتہ است و حقیقت
 خود لطافت و اوصاف بسیار دارد و پیش از وجود او بقرون متطاوولہ در ہر وقتہ
 از اوقات صفتہ یا لطیفہ از لطافت او بایجاد خداوندی جل سلطانہ در عالم مثال
 موجود گشتہ است و بصورت آدم ظاہر شدہ مسمی باسم او گشتہ الخ اور اجتماع بھی کشفی

طور سے ہوگو لفظ کشف مصرح نہیں اور دوسرا واقعہ یہ ہے وَاخْبِرْنِي الشَّيْخُ
 عَبْدُ الْقَادِرِ الدُّشْتُوْطِيُّ رَحِمَهُ اللهُ اَنْ لِّسَيِّدِي اِبْرَاهِيْمَ الْمُبْتَوِيِّ كُلِّ
 سَنَةٍ سَمَاءٌ طَائِمِدَةٌ فَوْقَ هَذَا السَّدِّ (ای سد یا جوج) فَيَحْضُرُهُ جَمِيعُ
 الْاَوْلِيَاءِ وَالصَّحَابَةِ الْاَحْيَاءِ وَالْاَمْوَاتِ قَالَ قَدْ حَضَرَتْ مَعَهُ مَرَّاتٍ كَثْرَةً
 (مبحث مذکور ص ۱۲) یہاں جماعت ماضیین یعنی حضرات صحابہ زمانہ حاضریہ میں
 متمثل ہو کر یکشوف ہو گئے گو اُس کے وقوع کو بلفظ کشف تعبیر نہیں کیا اور اس توجیہ کی
 ضرورت بزرگوں ہی کے کلام کے ساتھ خاص نہیں بعض احادیث میں بھی رفع اشکالات
 کے لئے اس کے اختیار کرنے کی ضرورت ہوگی اس مقام پر بطور مثال کے دو حدیثیں ذکر
 کرتا ہوں۔ **حدیث اول** عَنْ النَّسَبِ بْنِ مَالِكٍ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ
 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا ارَكَ الْيَوْمَ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ صَوْرَتِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُهَا
 دُونَ هَذَا الْحَائِطِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِي بَابِ تَوْقِيرِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (رج ۲)
 قلت ولفظ صورت ظاہرہ مانقلہ فی زہر الربی من قول ابن حجر عن بعضهم
 انه حملہ علی انها مثلہ فی الحائط كما تنطبق الصورة فی المرأة فرأی جميع ما فیہا
 اھ قلت وکان هذا التصویر فی صلوۃ الکسوف مرة من القوة بحيث ظہر فیہ
 بعض آثار الحقیقة كما انھن فی الحدیث من تعلیلہ صلے اللہ علیہ وسلم
 لتقدمہ بارادۃ اخذ القطع ولتاخرہ برؤیۃ حطم جہنم بعضها بعضا رواہ
 النسائی وغیرہ فی صلوۃ الکسوف **حدیث ثانی** عَنْ فاطمة بنت قیس عن
 خطبة النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی قصۃ یم الداری ولقاءہ الدجال وتقریرہ
 صلے اللہ علیہ وسلم لہا رواہ مسلم فی قصۃ الجحاستہ (رج ۲) قلت ولا ینحفی ما
 فی هذا الحدیث من استبعاد طول عمر الدجال عادة وهو ظاهر وشرعاً
 وهو اخبارہ صلے اللہ علیہ وسلم عن عدم بقاء من فی الارض الی ماتہ سنتہ
 والتخصیص خلاف الاصل ودفعہ استاذی مولانا محمد یعقوب رحمہ اللہ
 تعالیٰ علام الغیوب بان مادارۃ یم کان نوعاً من الکشف انکشف لہ صورۃ

المثالیۃ ولا یشرط الا یمان للكشف۔ حدیث اول میں واقعہ آخرت کا مکشوف ہوا اور حدیث ثانی میں مستقبل کا واقعہ حال میں مکشوف ہو گیا **ف** (۲) اور اگر شعرانی کے ان دو منقول واقعوں کی اس توجیہ کوئی تکلف سمجھے تو سہل جواب یہ ہے کہ اُن کو بدسوس کہاجاوے خصوص واقعہ اولیٰ کو کہ کسی شیعہ کے دسیسہ کو محتمل ہے چنانچہ امام شعرانی نے اپنی کتاب بحرورد میں ایسے دسائس داخل کئے جانے کا واقعہ یواقیت کے خطبہ میں نقل کیا ہے اور ایک مقام بدسوس اُن کی کتاب طبقات کبریٰ میں اسی وقت نظر سے گذرا جس پر وقوع فی الغلط سے بچانے کے لئے تبیین ضروری ہوئی وهو هذا وکان رعلی بن محمد وفا) یقول ان علی بن ابی طالب رفع کما رفع عیسیٰ علیہ السلام و سیدزل کہا یززل عیسیٰ علیہ السلام قلت (ای الشعرانی) وبذلك قال سیدی علی الجواص من فسمعته یقول ان نوحا علیہ السلام ابقی من السفینۃ لوجا علی اسم علی بن ابی طالب رفع علیہ الی السماء فلم یزل محفوظا فی صبیانۃ القدرۃ حتی رفع علی بن ابی طالب من فوالله تعالیٰ اعلم بذلك (ج ۲ ص ۳۹) الفاظ کی بندش بتلارہی ہے کہ کسی غالی شیعہ قایل رجعت کا دسیسہ ہے ورنہ کجا شعرانی اور علی خواص اور کجا عقیدہ مخالفہ اجماع سبحانک هذا بہتان عظیم واللہ اعلم **شکر حق الحمد للہ** اس مقام پر وہ تین متفرق مسئلے بھی جو ذات وصفات و مباحث نبوۃ کے بعد موعود و مقصود تھے ختم ہوئے اور اس کی ساتھ ہی مقاصد رسالہ بھی ختم ہوئے اب صرف خاتمہ باقی ہے۔
واللہ الحمد اولاً و آخراً و باطناً و ظاہراً۔



خاتمہ

۶۹
۱۲۷

حسب اقتضائے تحقیقات رسالہ ہذا میرا مسلک حضرت شیخ قدس الشہرہ کے باب میں یہ ہے کہ بنا بر شہادت جم غفیر اکابر امت کے جسکی حجیت حدیث انتم شہداء اللہ فی الارض سے ثابت ہے شیخ کی مقبولیت و ولایت کا عقیدہ کابل رکھتا ہوں اور شیخ کے اکثر علوم جو کہ از قبیل اسرار ہیں اور میرے فہم سے خارج ہیں عقلاً نہ اُن کے اثبات کا حکم کرتا

ہوں بامثال آیت ولا تقف مالک علیہ علم اور نہ ان کی نفی کا بامثال آیت بل
 کذبوا بآلہم یحیطوا بعلمہ اور بلا ضرورت شرعیہ ان کی اشاعت و اشتغال کو مضر
 سمجھتا ہوں بحکم آیت واما الذین فی قلوبہم زبج فیتبعون ما تشاہد منہ ابتغاء
 الفتنة وابتغاء تأویلہ اور طبعاً ان کے اقوال کی طرف توجہ کرنے سے قلب میں طینان
 نہیں پاتا ہوں اسلئے مطابق حدیث دع ہایر بیک الی ما لا یریک ان کا استحضار نہیں
 کرتا اور جن علمائے حفاظت شریعت کیلئے حدود شرعیہ کے اندر ہر اقوال شیخ بلکہ شیخ
 پر بھی نکیہ کیلئے ہے ان کو حسب آیت لا یكلف اللہ نفساً الا وسعہا وحدیث اما الاعمال
 بالنیات معذور جانتا ہوں اور اس مجموعی مسلک میں اپنے کو حضرت مجدد الف ثانی
 رحمۃ اللہ علیہ کی ساتھ متوافق دیکھتا ہوں جیسا ان کے بعض مکتوبات سے ظاہر ہے جن کے
 کچھ جملے اسی خاتمہ میں منقول بھی ہوئے البتہ مجدد صاحب میں یہ امر مزید ہے کہ وہ ان کے
 اقوال پر کلام بھی کرتے ہیں جو بوجہ ان کے محقق و صاحب کشف ہونے کے ان کا حق ہے
 اور ہم یہ منصب نہیں رکھتے بقول عارف رومیؒ کے ۵

آرزو میخوادہ لیک اندازہ خواہ برتا بد کوہ رایک برگ کاہ

اللہم الا ان یتبین شیء من الامر بد بحیث یشرح فیہ الصدق + وینکشف عنہ
 الغطاء + ویتفصح عنہ الغشاء + لاسیما فی الاجتہادیات والاستدلالیات الی
 لا یلتبس فیہا الصواب بالخطاء + ویفیض فیہا علینا المنحة والعطاء + چنانچہ اس
 مقام پر مجدد صاحب کے مکتوبات کے بعض جملے جن سے وہ دونوں جزو نہیں مجدد صاحب سے
 مشارکت ہے اولاً اور وصلة الوجود والا وہ مکتوب جس کا ذکر مع وجہ دلالت اس مکتوب کے
 مقصود خاتمہ پر عنوانات ارتعاب کے تمہید میں ہو چکا ہے ثانیاً نقل کرتا ہوں اور وہ تیسرا جزو
 جو صرف مجدد صاحب کا حق ہے کلیاً ان مذکورہ جملوں سے اور جزئاً ان عبارات سے ثابت ہے
 جو تمہید مذکور انقائیں مذکور ہوئے ہیں۔

قولہ رح - شیخ محی الدین بن العربی قدس سرہ اگر اس فرق را ملاحظہ میفرمود کہ اس فقیر باں
 مستد گشتہ ہرگز عجز معرفت را بجہل یاد نمیگرداں را عدم علم نمی شمارد الی قولہ و نزد فقیر بلکہ تو اس

گفت فی الحقیقه این علوم که شیخ گفته است بمراتب پایان ترازان عجز است و قوله عجیب معالیه
 است شیخ باین گفت و گو و باین شطح خلاف جواز از مقبولان بنظری در آید و در اعداد اولیا مشاهد
 میگردد **۵** باکریاں کارها دشوار نیست + آرسه گاه بود که بدعائے برنجند و گاه بود که بدشتا
 خندند + ردکنده شیخ در خطرست و قبول کنند و با سخنان او نیز در خطر + شیخ را قبول باید کرد
 و سخنان خلافی را قبول نباید کرد + این ست طریق وسط در قبول و عدم قبول شیخ که اختیار
 این فقیر است (مکتوب هفتاد و هفتم جلد ثالث ص ۱۳۱) **و قوله** عجائب کار و بارست شیخ
 محی الدین از مقبولان در نظر دمی آید و اکثر علوم او که مخالف آراء اهل حق اند خطا و ناصواب
 ظاهر میشود مانا که بخطائے کشفی معذور داشته اند و در رنگ خطائے اجتهادی از ملامت مرفوع
 ساخته این اعتقاد خاص است این فقیر را در باره شیخ محی الدین که او را از مقبولان میدانند و علوم
 مخالفه او را خطا و مضری ببیند جمیع هستند ازین طائفه که هم شیخ را طعن و ملامت میکنند و هم علوم
 او را تخطیه می نمایند و جمیع دیگر ازین طائفه تقلید شیخ را اختیار کرده جمیع علوم او را صواب میدانند
 و بدلائل و شواهد حقیقت این علوم را اثبات می نمایند و شک نیست که این هر دو فریق راه افراط
 و تفریط اختیار کرده اند و از توسط حال دور مانده شیخ را که از اولیا مقبولان است بواسطه خطائے
 کشفی چگونه رد کرده شود و علوم او را که از صواب دور اند و مخالف آراء اهل حق اند چگونه تقلید
 قبول توان کرد فالحی هو التوسط الذی و فتنی الله سبحانه و ذکره در جلد اول مکتوب
 دو صد و شصت و ششم ص ۱۳۱) **مکتوب اول جلد دوم** متضمن تحقیق وجود الوجود
 محذوم معلوم شریف است که وجود مبدأ خیر و کمال است و عدم منشأ بهر نقص و شرارت
 پس وجود مر واجب را ثابت باشد جل سلطانه و عدم نصیب ممکن بود تا همه خیر و کمال عاید
 با و باشد و همه شر و نقص راجع باین ممکن را وجود ثابت کردن و خیر و کمال را راجع با و داشتن
 فی الحقیقت شریک کردن است او را در ملک و ملک حق جل سلطانه و همچنین ممکن بعین
 واجب گفتن تعالی ثانه و صفات و افعال او را بعین صفات و افعال او تعالی ساختن سور
 ادب است و الحاد است در اسماء و صفات او تعالی + کناس خسیس را که بنقص و خست ذاتی
 متسم است چه محال که خود را بعین سلطان عظیم الشان که منشأ خیرات و کمالات است تصور نماید

وصفات و افعال ذمیه خود را عین صفات و افعال جمیله او توهم کند علماء را خواه ممکن را
وجود ثابت کرده اند و وجود واجب تعالی و وجود ممکن را از افراد مطلق وجود داشته غایت ما
فی الباب بنابر قضیه تشکیک وجود واجب را تعالی اولی و اقدم گفته اند این معنی موجب
تشریک ممکن است بواجب تعالی در کمالات و فضائل که از وجود ناشی گشته اند تعالی
الله عن ذلك علوا کبیرا در حدیث قدسی آمده الکبریا و الدائی و العظمتا انزاری اگر
علماء خواهان این دقیقه آگاه میگشتند هرگز ممکن را وجود ثابت نمی کردند و خیر و کمال که مخصوص
بآن حضرت است جل و علی باعتبار اختصاص وجود ممکن را اثبات نمی نمودند و بنا لا تأخذنا
ان نسینا و اخطانا اکثر صوفیه علی الخصوص متأخران ایشان ممکن را عین واجب تعالی
دانسته اند و صفات و افعال آن را عین صفات و افعال او تعالی الکا شته میگویند

همسایه و هم نشین و همراه همه اوست در دلق گدا و اطلس شده همه اوست

در انجمن فرق و نهان خانه جمع باشد همه اوست ثم بالله همه اوست

این بزرگواران هر چند از تشریک وجود تنزه نموده اند و از اثینیت گریخته اما غیر وجود را
وجود یافته اند و نقائص را کمالات گفته می گویند در هیچ چیز شرارت و نقص فزائی نیست
اگر هست نسبی و اضافی است سم قاتل نسبت بانسان شرارت دارد که مزمل حیات اوست
و نسبت بحیوانی که در آن سم مخلوق است آب حیات است و تریاق نافع مقتدا و ایشان
درین امر کشف و شهود است هر قدر که ظاهر ساخته اند دریافته اند اللهم ارفنا حقائق الاشیاء
کما هی درین باب آنچه بر فقیر ظاهر ساخته اند تفصیل و امی نماید اول ندیه شیخ محی الدین ابن عربی
که امام و مقتدا و متأخران صوفیه است درین مسئله بیان میکنند بعد از آن آنچه مکتوف گشته
است در تحریری آمد و تا فرق در میان دو مذہب بر وجه اتم حاصل گردد و از وقت یکدیگر خلط
نشود شیخ محی الدین عربی و تابعان او می فرمایند که اسما و صفات واجب جل و علی عین ذات
واجب اند تعالی و تقدس و تعین عین یک دیگر اند مثلاً علم و قدرت چنانچه عین ذات اند تعالی
عین یک دیگرند نیز پس در آن موطن به هیچ اسم در سم تعدد و تکرر نباشد و تمایز و تباین نبود
غایت ما فی الباب آن اسما و صفات و شیون و اعتبارات در حضرت عالم تمایز و تباین

پیدا کرده اند اجمالاً و تفصیلاً اگر تمیز اجمالی است معبر به تعین اول است و اگر تفصیلی است
مسمی به تعین ثانی تعین اول را وحدت می نامند و آنرا حقیقت محمدی می دانند و تعین ثانی
واحدیت می گویند و حقائق سائر ممکنات می انگارند و این حقائق ممکنات را اعیان ثابته
می دانند این دو تعین علمی که وحدت و واحدیت اند در مرتبه وجوب اثبات می نمایند می گویند
این اعیان بوسه از وجود خارجی نیافته اند و در خارج غیر از احدیت مجرد هیچ موجودی نیست
و این کثرت که در خارج می نماید عکس آن اعیان ثابته است که در مرآت ظاهر وجود که جز
او در خارج موجودی نیست منعکس گشته است وجود تخیلی پیدا کرده در رنگ آنکه در مرآت
صورت شخص منعکس کرد و وجود تخیلی در مرآت پیدا کند این عکس را وجودی جز در تخیل
ثابت نیست و در مرآت روعی حلول نه کرده است و در روعی مرآت چیزی
منتقل نه گشته اگر انتقاش است در تخیل است که در روعی مرآت متوهم شد این تخیل
و متوهم چون صنع خداوندی است جل سلطان که اتقان تمام دارد بر رفع و هم و تخیل مرتفع
نه گردد و ثواب و عذاب ابدی برای مترتب باشد این کثرتی که در خارج نمودی پیدا کرده
است بسه قسم منقسم است قسم اول تعین روحی است و قسم دوم تعین مثالی و قسم سوم
تعین جسمی که به شهادت تعلق دارد این سه تعین را تعینات خارجی میگویند و در مرتبه
امکان اثبات می نمایند تنزلات خمس عبارت از این تعینات پنجگانه است و این تنزلات
خمس را حضرات خمس نیز گویند چون علم خارج غیر از ذات واجب تعالی و غیر از اسماء
و صفات واجب جل سلطانها که عین ذات اند تعالی و تقدس نزد ایشان ثابت نه شده
است و صورت علمیه را عین این صورت دانسته اند نه شیخ و مثال آن و همچنین صورت
منعکسه اعیان ثابته را که در مرآت ظاهر وجود نمودی پیدا کرده است عین آن اعیان را اصطلاحاً
کرده اند نه شبهه آن ناچار حکم با تجاد نموده اند و همه اوست گفته این است بیان مذہب شیخ
محمی الدین ابن العربی در مسئله وحدت الوجود و وجه اجمال همین علوم اند و امثال این علوم که شیخ
آنها را مخصوص بخاتم الولايت می دانند می گویند که خاتم النبوت این علوم را از خاتم الولايت
اغذ می نماید و شرح فصوص در توجیه آن تکلفات می نماید با جمله پیش از شیخ هیچ یک از این

طائفه باین علوم و اسرار زبان نمشاده است و این حدیث را برین پنج بیان نه نموده
 هر چند سخنان توحید و اتحاد و غلبات سکر از ایشان بظهور آمده اند و اما الحق و سبحانی گفته اند
 اما وجه اتحاد را معلوم نه ساخته اند و منشار توحید را در نیافته پس شیخ برهان متقدمان ایل طائفه
 آمده و حجت متاخرین ایشان گشته مع ذلک دقائق کثیره درین مسئله مخفی مانده است و
 اسرار غامضه درین باب بر منصفه ظهور نیامده که فقیر باظهار آن توفیق یافته است و به تحریر
 مبشر گشته و الله یقول الحق و هو یدعی السبیل مخدوم اصفاات ثمانیه واجب الوجود
 تعالی و تقدس که نزد اهل حق شکر الله تعالی سیم در خارج موجود اند و اچار در خارج از ذات
 تعالی و تقدس متمیز باشند به تمیزه که از قسم بی چونی و بی چگوننی بود و همچنین این صفات
 از یک دیگر متمیز به تمیز بی چونی بلکه تمیزه بی چوں در مرتبه حضرت ذات تعالی و تقدس نیز
 ثابت است لکن الواسع بالوسع الجهول کیفیه و تمیزه که فراخ فهم و ادراک باشد
 از آنجناب قدس سلوب است چه تبعض و تجزی در آن متصور نیست تحلیل و ترکیب را در آن محض
 جل سلطان باره و حالیت و محلیت را آنجایش نه با جمله آنچه از صفات و اعراض ممکن است
 از آنجناب قدس سلوب است لیس کما شئ لا فی الذات و لا فی الصفات و لا
 فی الافعال با وجود این تمیز بی چونی و وسعت بی کیفی اسماء و صفات واجب جل سلطاتها
 در خانه علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کرده اند و منعکس گشته و هر اسم و صفت متمیز را مقابل است
 در مرتبه عدم و نقیضه است در آن موطن مثلاً صفت علم را در مرتبه عدم مقابل است و نقیضه
 که عدم علم باشد که مغیر کجبل است و صفت قدرت را مقابل است عجز که عدم قدرت باشد
 و آن عدمات متقابل نیز در علم واجب جل شان تفصیل و تمیز پیدا کرده اند و هر ایس اسماء و صفات
 متقابل خود گشته و مجالی ظهور عکوس آنها شده نزد فقیر آن عدمات بآن عکوس اسماء و صفات
 حقایق ممکنات اند غایت مافی الباب آن عدمات در رنگ بھول و مواد آن ماهیات اند
 آن عکوس همچون صور حاله در آن مواد پس حقایق ممکنات نزد شیخ محی الدین همان اسماء و
 صفات متمیزه اند در مرتبه علم و نزد فقیر حقایق ممکنات عدمات اند که نقائص اسماء و صفات
 اند با عکوس اسماء و صفات که در مرایای آن عدمات در خانه علم ظاهر گشته و بایک دیگر

ممتزج شده و قادر مختار جل سلطانہ ہر گاہ خواست کہ ماسبتیہ را از ازاں مابہیات ممتزجہ بوجود
ظلی کہ پرتو است از حضرت وجود ہرین متصف گردانیدہ موجود خارجی ساختہ بالجملہ پرتو سے از
حضرت وجود ہرین مابہیت ممتزجہ انداختہ مبداء آثار خارجیہ گردانید پس وجود ممکن در علم و در
خارج در رنگ سائر صفات او پرتو سے است از حضرت وجود و از کمالات تابعہ او مثلاً علم ممکن
پرتو سے است از علم واجب تعالی و تقدس و ظلی است از ازاں کہ در مقابل خود منعکس گشتہ است
و قدرت ممکن نیز ظلی است کہ در عجز کہ مقابل اوست منعکس شدہ و ہمچنین وجود ممکن ظلی است
از حضرت وجود کہ در مراتب عدم کہ مقابل اوست منعکس گشتہ است ۵

نیا در دم از خانہ چیزے نخست تو دادی ہمہ چیز و من چیز تست
لیکن نزد فقیر ظلی شیء عین شیء نیست بلکہ شیءے است و مثال آن شیء و حمل یکے بر دیگر ممتنع
است پس نزد فقیر ممکن عین واجب ثابت نبود چه حقیقت ممکن عدم است و عکسے کہ از آسمان
وصفات در آن منعکس گشتہ است شیء و مثال آن اسماء و صفات است نہ عین آنها پس
ہمہ اوست درست نباشد بلکہ ہمہ از اوست چه آنچه ذاتی ممکن است عدم است کہ شرارت
و نقص و خبیث را منشاء است و ہر چه از جنس کمالات در ممکن پیدا است از وجود و توابع
آن ہمہ استفادہ ازاں حضرت است جل سلطانہا و پرتو است از کمالات ذاتیہ او سبحانہ
پس ناچار او تعالی نور آسمانہا و زمین باشد و ماورائے او سبحانہ ہمہ ظلمت بود و کیف و عدم
فوق جمیع الظلمات تحقیق این بحث کما ینبغی در مکتوبے کہ ینام فرزند سے اعظم مرحومی در بیان
حقیقت وجود و تحقیق مابہیات ممکنات نوشتہ است طلب فرمایند پس عالم با سربا
نزد شیخ محی الدین عبارت از اسماء و صفات است کہ در خانہ علم تمیز پیدا کردہ در مراتب
ظاہر وجود در خارج نمودے حاصل کردہ است و نزد فقیر عالم عبارت از عداہات است کہ اسماء
وصفات واجبہ جل سلطانہا در خانہ علم در آنجا منعکس گشتہ اند و در خارج با ایجاد حق سبحانہ
آن عداہات بآں عکوس بوجود ظلی موجود شدہ پس در عالم خبیث ذاتی پیدا شد و شرارت
جہلی ظاہر گشت و خیر و کمال ہمہ عائد بجناب قدس او شد جل و علی کریمہ ما اصحابکے
من حسنۃ فمن اللہ و ما اصحابک من سیئۃ فمن ذنوبک۔ مؤید این معرفت است

و الله سبحانه و العالی در خارج موجود است بوجوه و ظلی
 چنانچه حق سبحانه و العالی در خارج موجود است بوجوه و ظلی بل بذاته غایت مافی الباب
 این خارج نیز ظل همان خارج است در رنگ وجود و صفات پس عالم را عین حق جل و
 علی سلطان نمی توان گفت و حمل یکدیگر بر دیگر جایز نباشد ظل شخص را عین شخص
 نمی توان گفت لوجود التغایر بینهما فی الخارج لان الاشیان متغایران و اگر کسی ظل شخص
 را عین شخص گوید بر سبیل تسلیح و تجوز خواهد بود که خارج از بحث است اگر گویند که
 شیخ محی الدین و تابعان او نیز عالم را ظل حق می دانند تعالی پس فرق چه بود گوئیم که ایشا
 ل وجود آن ظل را جز در وجهی نمی انگارند و بوسه از وجود خارجی در حق آن تجویز نمی نمایند
 بالجمله کثرت موهوم را بظل وحدت موجوده تاویل می نمایند و در خارج موجود واحد را می
 دانند تعالی ایشان مابینهما پس منشا حمل ظل بر اصل و عدم آن حمل اثبات وجود خارجی
 گشت مر ظل را و عدم اثبات آن وجود ایشان و چون ظل وجود را و وجود خارجی اثبات
 نمی نمایند ناچار بر اصل محمول می سازند و این فقیر چون ظل را در خارج موجود می داند
 بحمل مبادرت نمی نماید در نفی وجود اصلی از ظل فقیر و ایشانان شریک اند و در اثبات
 وجود ظلی نیز متفق لیکن این فقیر وجود ظلی را در خارج اثبات می نماید و ایشانان وجود
 ظلی را در وجهی و تحسین می انگارند و در خارج جزا حدیث مجرده را موجود نمی دانند و
 صفات ثنائیه را که بآراء اهل سنت و جماعت رضی الله تعالی عنهم وجود اینها
 در خارج ثابت شده است نیز در علم اثبات نمی کنند علماء از طواهر و ایشانان رضی الله
 تعالی عنهم دو طرف اقتصاد را اختیار فرموده اند و حق متوسط نصیب این فقیر
 بوده که بآن موافق گشته اگر ایشانان نیز این خارج را ظل آن خارج می یافتند از
 وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند و بر وجهی و تحسین اقتصاد نمی نمودند و انکار از وجود خارجی
 از صفات واجب الوجود نیز نمی کردند و اگر علماء نیز آگاه می گشتند هرگز ممکن را وجود
 اصلی اثبات نمی کردند و بوجوه ظلی اکتفا نمی نمودند و آنچه فقیر در بعضی مکتوب نوشته
 است که اطلاق وجود بر ممکن بطریق حقیقت است نه بطریق مجاز منافی این تحقیق

نہیں ہے کہ ممکن در خارج بوجود ظلی بطریق حقیقت موجود است نہ بر سبیل توہم و تخیل کما زعموا۔

(سوال)

صاحب فتوحات مکہ اعیان ثابتہ ثانیہ را برنخ گفتہ است بین الوجود والعدم پس عدم بطور او نیز داخل حقائق ممکنات گشت پس فرق در میان این تحقیق و آن قول چہ بود۔

(جواب)

برنخ باین اعتبار گفتہ است کہ صور علیہ را دور و سست است روی است کہ بوجود دارد بواسطہ ثبوت علم و روی است کہ بعدم دارد بواسطہ خارجی لان اہل اعیان ما شمت رائحتہ من الوجود الخارجی عندہ و عدمی کہ درین تحقیق اندر لاج یافتہ است حقیقت دیگر دارد و همچنین انچه در عبارات بعض اعزہ کہ اطلاق عدم در ممکن نیست است مراد از آن معدوم خارجی است نہ عدمی کہ بالا تحقیق یافتہ و او تعالی از آن ہماہ وصفات کہ در علم تفصیل و تمیز یافتہ اند و در مرایا کے عدبات منعکس گشتہ حقائق ممکنات شدہ اند و راہ راست پس بعالم اورا سبحانہ بہیچ وجہ مناسبت نباشد ان اللہ لغنی عن العالمین اورا سبحانہ بعالم عین و متحد ساختن بلکہ نسبت دادن برین فقیر بسیار گراں است ۵ آن ایشان اند و من جنینم + یارب سبحان ربك رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین و السلام علیکم و علی من لدیکم انتمی المکتوب و بانتهاء وقت الخاتمة و تمام ہا اختتمت الرسالة فكان هذا اخرها اردنا ايرادہ فی هذه العجالة + و نستعیدنا اللہ تعالی من کل ضلالہ + فی کل مقامہ و مقالہ + و نسئل اللہ تعالی خیر الدلائلہ + فی کل عمل و حالہ + و صلی اللہ تعالی علی خیر خلقہ محمد محیط دائرۃ النبوة و الرسالة

ومركز العظمة والجلالة + وإمام انبياء اولى الحكمة والعدالة + ومقدام الرسل
ذوى البسالة والنبالة + فادامت الشمس محاقة بالظفاوة والقمر محاطا بالهالة
وكان الفراغ من تبليغ الرسالة وقت السحر ليلة الحادى عشر + من شهر الصي
الاخر + سنة ٣٢٥ من هجرة خير البشر + عليه الصلوة والسلام من الله الاكبر
التتميم للتعليم : سلما كان معظم الرسالة فى علوم المعرفة ولا تتم المعرفة
الا بالمحبة كما لا تتم المحبة الا بالعمل + الحق بالرسالة بعض ما ينبى عليه صوتنا ولا نخلع

عن الى التراب النخشبى

لا تخد عن فللجيب دلائل	ولدي من تحف الجيب سائل
منها شمع مبرق بلائى	وسرورة فى كل ما هو فاعل
فالمنع منه عطية مقبولة	والفقر الكرام وبرز عاجل
ومن الدلائل ان ترى من عزه	طوع الجيب ان الخ العاذل
ومن الدلائل ان يرى متبسا	والقلب من الجيب بلايل
ومن الدلائل ان يرى متفهما	لكلام من يحظى لدى المسائل
ومن الدلائل ان يرى متقشفا	متحفظا من كل ما هو قائل

وقال يحيى بن معاذ الرزى

ومن الدلائل ان تراه مشملا	فى خرقتين على شطوط السائل
ومن الدلائل حزنه ونحيبه	جوتا لظلام فباله من عاذل
ومن الدلائل ان تراه مسافرا	نحو الجهاد وكل فعل فاضل
ومن الدلائل زهده فيما يرى	من دار خذل والنعيم الزائل
ومن الدلائل ان تراه باكيا	ان قد لاه على قبيح فعائل
ومن الدلائل ان تراه مسلما	كل الامور الى المليك العادل
ومن الدلائل ان تراه راضيا	بملكه فى كل حكم نازل
ومن الدلائل ضحكى بين الورى	والقلب محزون كقلب الشاكل

فَالْعِلْمُ بِمَنْزِلَةِ الْوَيْسِ وَكَانَ الْوَيْسُ نَبِيًّا
فَالْبِدَايَةُ فِي حَقِّهِ مَعَادِيْرُ لِيَا وَفِيهَا بَابُ الْخَبَرِ

چون از سبب معاداة اولیاء در حق طائفه جبار از اهل غلو و شقاق و عدم فهم بعضی کلام ایشان است
از سراج عارف و بمنجمله قاصد مدنی و قار همون مسلمان بود این بمنجین بلاد و از آنچه وارد است بر آن زمین
ولا واره و طریق صوم چنانکه منع است از مطالعہ العارین جنس کلام و دانش او در پرده خفا و بمنجین است
خفی نمادن شرح اوست بما فیہ شفا و بعضی از ابواب رساله مسماة به



که پایه از اجزاء رساله است نظری بود از منظر این همون وقار چرا که عمل است در مقامات صعبه
از فصول الحکمة مولف است از مؤلفات شیخ اکبر قدس الله سره که علم است در زینت بزرگه بین الاعداء
رافع الحکال است و سکون فحاره از سراج العلماء تاج الانقیار مولانا محمد اشرف علی صاحب نوی
اسن اشرف الجواهر و مؤلفه الثناء و السناء لهذا الصرح محمد ضحیر علی صلی الله علیه و آله و القضاة و است تمام بسط ایشان

أَمَّا مَطْلَعُ الْمَطَالِكِ كَمَا فِي شَيْءٍ سَائِلٍ
أَنْ يَنْفَرِي فِي مَجْمَعٍ يَجْمَعُ بَيْنَ مَقَامٍ وَمَقَامٍ

مخصوص الکلم

فی محل

فصوص الحکم

بعد الحمد والصلوة یہ طے ہے فصوص الحکم کا جسکی تحریک کا سبب ایک مخلص دوست کے خط ذیل میں مذکور ہے وہو هذا۔

حضرت مخدوم و مکرم مدظلہ

السلام علیکم جناب والا نے میرے معروضہ پر وعدہ فرمایا تھا کہ اگر فصوص الحکم کی کوئی شرح بھی روانہ کرو تو میں اردو میں اسکی شرح کروں گا لہذا خادم اپنا وعدہ پورا کرتا ہوں حسب ذیل کتب مرسل ہیں۔
فصوص الحکم مترجم شرح فصوص للجامی شرح فصوص للآفندی بالی۔ اگر اب بھی ضرورت ہوگی تو روانہ کروں گا۔ اسکی شرح کی بہت سخت ضرورت ہے۔ عدم فہم کی وجہ سے شیخ کی کتب سے فسادات پادہ اللہ
اسلئے ضرورت ہے کہ جناب اپنی طرز خاص پر اسکے مقامات کو شرح فرمائیں۔ اسوقت ایسا شارح جو شریعت و تصوف کے ڈانڈوں کو ملا سکے آپ کے سوا نظر نہیں آتا۔ یا تو مکفرین کی تعداد ہی یارین شیخ نکرنا بدیں شریعت اور دونوں میں آشتی کی ضرورت ہے۔ نیاز مند عبدالحی عفی عنہ تربیۃ الشفا خانہ رحمانی حیدر آباد دکن۔ گو مجھ کو اسوقت تک معلوم نہیں کہ یہ کام کیسے قابو کا ہے یا نہیں مگر تو کلام علی اللہ تعالیٰ شرع کرتا ہوں حتم کرانا نہ کرانا ان کے علم و قدرت میں ہے۔

اشرف علی خٹھی چشتی امدادی تھانوی عفا اللہ عنہ

مقدمہ در حقیقت فصوص

اسکی تقدیم اسلئے کی گئی تاکہ اجمالاً رسالہ کی حقیقت ذہن میں آ جاوے جس سے رسالہ میں نظر بصیرت کے ساتھ ہو سو وہ حقیقت یہ ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے حسب جمیع کمالات علیہ علیہ کے جامع ہیں لیکن تاہم خاص خاص کمالات کو خاص خاص انبیاء کے ساتھ ایک خاص خصوصیت ہے۔

یعنی فصوص
منازل تنزیل
نعمتوں کے
میں ہر
ذوق
نام لکھی
چند لکھائی
تفصیل
اور فصوص
دائیں پاس
اعتبار سے
عام ان میں
آیت اور
شعور کو
مطابق رکھا
گیا ہے۔

تعلق ہے یا معنی کہ کسی نبی پر کوئی کمال غالب کسی پر کوئی اور نہیں ان کمالات کی جس طرح اشارات نصوص سے ہوتی ہے اسی طرح کبھی وجدان و ذوق کشفی سے بھی ہوتی ہے اور آخر کوئی توجہ ہے کہ قرآن مجید میں بعض صفات کو متعدد انبیاء میں مشترک فرمایا اور بعض کو بعض کے ساتھ متفرق مثلاً حضرت اسماعیلؑ کو صادق الودعہ کے ساتھ موصوف فرمایا لو صدق وعدہ سب انبیاء میں مشترک ہو مگر ان میں ایک خاص شان سے متحقق تھا چنانچہ درمنثور میں تخریج ابن ابی حاتم سفیان ثوری سے روایت ہے کہ کسی شخص سے وعدہ فرمایا کہ میں یہاں پر تیرا انتظار کروں گا وہ شخص بھول گیا اور ایک سال گزر گیا اتفاق سے وہاں جو گزر ہوا تو ان کو منظر پایا پوچھا کہ آپ اب تک یہاں ہی ہیں آپ نے فرمایا کہ چونکہ میں نے وعدہ کیا تھا کہ تیرے آنے تک یہاں رہوں گا اسی واسطے حق تعالیٰ نے فرمایا انا کان صَادِقُ الْوَعْدِ اور جو صدق وعدہ واجب اسی میں عدم حج کی قید لائل شرعیہ سے ثابت ہے اس لئے اتنا انتظار کرنا بقار وعدہ کیلئے شرط نہیں مگر اپنے عملاً اس کو مطلق رکھا و علیٰ ہذا کمالات آخری اور ان کمالات کے متعلق مثل جمیع حقائق کے خاص خاص علوم و معارف بھی ہیں۔ اس رسالہ میں ان علوم و معارف کا کچھ کچھ خلاصہ بیان کیا گیا ہے اور یہی وجہ ہے اس کے فصوص الحکم کے نام کی کیونکہ فصوص جمع ہر فص کی اور فص کے معانی میں سے ایک معنی خلاصہ ہے بھی کذا فی الشرح لمولانا الجانی اور حکم جمع ہے حکمت کی اور حکمت کا بمعنی علم کے ہونا معلوم ہے اور الف لام حکم میں عہد کا ہے اور مراد ان علوم سے وہ خاص علوم ہیں جو متعلق ہیں کمالات خاصہ نبیاء علیہم السلام کے چنانچہ اجزاء کتاب میں سے ایک ایک جزو کو خاص خاص نبی کی طرف منسوب کیا ہے جیسے آدمیہ۔ نوحیہ۔ موسویہ۔ عیسویہ مثلاً اور ان سببوں کو جو کلمہ کے ساتھ موصوف فرمایا ہے جیسے کلمہ آدمیہ مثلاً مراد اس کلمہ سے خود اس نبی کی ذات اور روح ہے اور شیخ اپنی اصطلاح میں کل موجودات کو کلمہ کہتے ہیں جیسا فص عیسوی میں تصریح فرمائی ہے فال موجودات کلہا کلمات اللہ التي لا تمعد فانہا عن کن و کن کلمۃ اللہ پس معنی اس ترکیب کے فص کلمۃ فردیہ فی کلمۃ محمدیہ مثلاً یہ ہوئے کہ کلمہ محمدیہ یعنی ذات محمدیہ علی صاحبہا السلام والحقہ کا جو ایک کمال ممتاز ہے فردیت یعنی اکمل اور یکتا ہونا تمام مخلوق میں اس کمال کے متعلق جو حکمت یعنی علوم و معارف ہیں یہ باب ان علوم و

معارف کا خلاصہ ہر وہ علی ہذا تمام فصوص میں اور یہ تو پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ یہ اختصاص
 کبھی کبھی بھی ہوتا ہے چنانچہ زیادہ حصہ ان کمالات کے اختصاص کا اس رسالہ میں بیان
 و کشفی ہے اسی طرح جو علوم ان کمالات کے متعلق بیان کئے ہیں وہ بھی زیادہ تر کشفی ہیں
 گو کہیں فصوص سے متاثر بھی ہو جائے لیکن یہ دعویٰ فصوص پر موقوف نہیں اور اسی لئے
 اگر کوئی شخص ان پر اعتقاد نہ رکھے اسپر کوئی ملامت نہیں در اگر کوئی اعتقاد رکھے تو اس میں تفصیل
 یہ ہے کہ اگر اعتقاد قطعی رکھے تو غالی ہونیکے سبب ماضی ہوگا اور اگر اعتقاد غیر قطعی خواہ ظنی
 خواہ متساوی اشتقاق رکھے تو اگر کسی نص کے ظاہر بھی خلاف ہو تو اس کی اجازت ہے
 مگر جانب مخالفت کو بھی محتمل سمجھنا واجب ہے۔ اور کسی نص کے ظاہر کے خلاف ہو تو اس کا
 اعتقاد کسی درجہ میں بھی جائز نہیں البتہ چونکہ حضرت شیخ کا کامل ہونا شہادت اساطین امت سے
 جسکی صحت حدیث انتم شہدا علیہ اللہ فی الارض کا مدلول ہے ثابت ہے اس لئے
 اس سے شیخ پر طعن کرنا سورا دے محل خطر ہے رہا اس غلط کا شیخ سے صادر ہونا اسکی
 مناسب توجیہ کیجاو گی یا تو اس کو اجتہاد کی غلطی کہا جاو گی یا اس کی نسبت الی یا شیخ کی
 تغایط کیجاو گی جیسا کہ در مختار میں معروضات سے نقل کیا ہے لکن اتیقنا ان بعض
 الیہود افتراھا علی الشیخ قدس سرہ اہ اور اسی واسطے ایسے شخص کو ایسی کتابوں کا
 دیکھنا حرام ہے جو فن کا محقق نہ ہو یا شریعت میں ماہر نہ ہو چنانچہ رد المحتار میں رسالہ تنبیہ
 بنی ہتیرۃ ابن عربی سے نقل کیا ہے فقد نقل عنہ انہ قال نحن قوم مجرم النظر فی
 کتبنا اہ اور عارف رومی نے یہی مضمون اس عنوان سے فرمایا ہے ۵

نکتہ ہاچوں تیغ پولادست تیز چوں نداری تو سپر واپس گریز
 پیش این الماس بے اسپر میا کر بدین تیغ را بنود حیا

اب ترجمہ کتاب کا شروع کیا جاتا ہے۔ بعونہ و صونہ اللہم اھدنا الصراط
 المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین

امین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله منزل الحكم على قلوب الکلم باحد بقاء الطريق الاصل من المقام
 الاقدم وان اختلفت الملل والنحل لا اختلاف الاصل سبب تائيد ثابت واثبت
 کے لئے جو علوم کو نازل کرنے والا ہے کلمات اللہ تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کے (کہا ذکر فی
 المقدمات) قلوب پر اور یہ نازل کرنا ایسا ہے کہ متلبس ہر طریق متوسط یعنی طریق مستقیم کے
 اتحاد کے ساتھ اور ہر طریق مستقیم سے اصل دین ہے یعنی تصدیق بالجاہل من عند اللہ والعمل
 بمقتضاه رکذا قال بالی آفندی) یعنی سبب انبیاء کا دین ایک ہی چنانچہ اصول کا متحد ہونا
 مسلم اور یہ نازل ہونا شروع ہوا ہے اسے مقام سے جو سبب مقدم ہر امر اس سے مرتبہ
 ذاتیہ کا ہے جو تمام مراتب وجود میں مقدم ہے مراتب کو نیہ سے تو تقدم ظاہر ہے اور مراتب الہیہ
 میں اس کا تقدم گویا مانی نہیں لاجتماع کلہا فی الوجود لیکن تقدم ذاتی ہے جیسا صفات الہیہ
 میں حیوۃ کا تقدم علم پر اور علم کا تقدم ارادہ پر اور ارادہ کا قدرت پر رکذا قال الجامی آگے اختلاف
 فرعی کا اس اتحاد اصل کے ساتھ منافی نہ ہونا بتلائے میں یعنی اگرچہ ادیان و مذہب بوجہ اختلاف
 اہم کے فرعا مختلف ہو گئے مراد یہ ہے کہ اہم کے امر جدا احوال و مراتب و عرف و عادات و رائی نظر
 اور معتقدات کے ماخذ کے مختلف ہونے کے سبب گویا دین یعنی شرائع بتعداد انبیاء اہل شرائع کے
 اور مذہب یعنی امور معتد فیہا بتعداد اہل جہاد کے مختلف ہو گئے لیکن اصل طریق کہ دعوت الی اللہ
 و دین الحق ہے متحد ہے رکذا قال الجامی و صلی اللہ علیہ وسلم من خزائن الجود والکرم
 بالقیل الا قوم محمد و آلہ وسلم یعنی اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کا مہ نازل فرماوے اس فرات مقدس
 پر جو امداد اور قوت دینے والے ہیں جو دو کرم کے خزائن سے یعنی ان خزائن ہی فیوض لیکر امت
 پر فائض فرماتے ہیں اور یہ فائض فرمانا ایسے کلام کے ذریعہ ہے جو ہر طرح اقوام و اعدل ہے یعنی
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اور ان کی آل پر اور سلام بھی بھیجے **اقابعد** فانی راایت رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم فی مبشرۃ ارسنہا فی العشر الاخر من محرم سنۃ سبع و عشرين و ستا

مخروستہ دمشق و بیدہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب فقال لی هذا کتاب فصوص
الحکم خذہ و اخرج به الی الناس ینتفعون به فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله
ولا ولی الا امرنا کما امرنا به فحققت الامنیۃ و اخلصت النبیۃ و جردت القصد
الہیۃ لا یراز هذا الکتاب کما حدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من غیر زیادۃ
ولا نقصان و سألت اللہ ان یجعل فیہ و فی جمیع احوالی من عبادہ الذین لیس فیہم
علیہم سلطان ان ینصبت فی جمیع ما یرقہ بنانی و ینطق به لسانی و ینطوی علیہ
جنانی بلا لقاء السبوحی و النقت الروحی فی الروح النفسی بالثابید لا اعتصامی
حتی اکون منزجاً لا متحکماً لیتحقق من یقف علیہ من اهل اللہ اصحاب القلب
انہ من مقام التقلید المنزہ عن اغراض النفسیۃ التي یدخلها الشیطان و یجوز
یکون الحق تعالیٰ لما سمع دعائی قد اجاب لدائی فما لقی الا ما یلقی الی ولا انزل فی
هذا المسطور الا ما یزل به علی و لست بنبی ولا برسول و لکنی وارث و لا خرق
حارث ۝ فمن اللہ فاسمعوا ۝ و الی اللہ فارجعوا ۝ فاذا ما سمعوا ما انبت به
فعوا ۝ ثم بالفهم ففصلوا ۝ بمجمل القول ۝ اجمعوا ۝ ثم منوا به علی ۝ طالبیہ لا تتعوا
هذه الرحمة التي ۝ وسعتکم فوسعوا ۝ و من اللہ ارجوا ۝ ان اکون من اید فتاید
واید ۝ و قید بالشرع المحمدي المطهر فقید قید ۝ و ان یجش نافی زہودہ کما جعلنا المنہ
بعد حمد و صلوة کے کشا ہوں کہ میں نے ایک رویا بشرہ میں جو مجھ کو دکھائی گئی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا محرم شلتہ ۷۷ کے اخیر عشرہ میں مخروستہ دمشق میں اور آپ کے دست
مبارک میں ایک کتاب تھی اور آپ نے ارشاد فرمایا کہ یہ کتاب فصوص الحکم ہے اس کو لو اور
لوگوں پر اس کو ظاہر کرو وہ اس سے نفع حاصل کریں گے میں نے عرض کیا کہ ہمارا کام سننا اور ماننا
اللہ تعالیٰ کے لئے اور اس کے رسول کیلئے اور ہم میں جو اولوالامر ہیں ان کے لئے جیسا ہم کو حکم ہوا
پس میں نے مقصود کو اچھی طرح محقق کر لیا اور نیت کو خالص کر لیا اور اپنے قصد و عزم کو اس
کتاب کو ظاہر کرنے کیلئے (اغراض نفسانیہ سے) مجرد کر لیا جس طرح سے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے میرے لئے محدود و معین فرما دیا تھا انہیں بیشی کی اور نہ کمی کی اور حق تعالیٰ

میں نے نام
کا نسخہ کیا
اور بعض میں
لی لکھا
مجھے وصل
بین ۱۳۶
سنہ

سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو اس (کتاب کے ظاہر کرنے) میں اور اسی طرح (میرے
 جمیع احوال میں اپنے اُن بندوں میں سے کرے جن پر شیطان کا قابو نہیں چلتا اور یہ (دُعا
 کرتا ہوں) کہ جن مضامین کو میری انگلیاں لکھتی ہیں اور میری زبان اُن کے ساتھ گویائی
 ہے اور میرا قلب اُن پر مشتمل ہے ان سب میں وہ مجھ کو القاءِ رحمانی اور افاضتِ روحانی کیلئے
 خاص فرمادے جو کہ قلبِ نفسانی میں ہوتا ہے (یعنی اس القاء و افاضت کا محل قلب ہے جو منسوب
 نفس کی طرف اور سیکر نزدیک یہ قید واقعی ہے چنانچہ نفس و قلب کا تعلق ظاہر ہے کہ اصلی
 مدرک نفس ہے اور قلب اس کا ایک آلہ شاید اس وصف کے اشارہ اس طرف مقصود ہو کہ وہ افاضت
 جو قلب میں ہوا ہے اُس کے ادراک میں وہ محض نفس ہی کا آلہ ہے شیطان کی اُسمیں آمیزش نہیں
 ہوتی یعنی سیکر گمان میں نہ کہ واقع میں پس اس سے کشف کا حجتہ قطعیہ یا غیر محتمل للخطا ہونا
 لازم نہیں آتا اور یہ میرا خاص کرنا القاءِ رحمانی کے ساتھ) مع تائید اعتصامی کے (ہوا اور نسبت
 تائید کی اعتصام کی طرف بایں معنی ہے کہ وہ اسی تائید ہو جو ایسے شخص کو عطا ہوتی ہے جو حق تعالیٰ
 کے ساتھ اعتصام کرتا ہو اور میں یہ درخواست اسلئے کرتا ہوں) تاکہ میں محض ناقل بنوں خود تصریح
 کرنے والا بنوں یعنی کمی بیشی نہ کروں باقی تفصیل محل یا تفسیر مبہم میں جہاد ہو اسکی نفی مراد
 نہیں تاکہ جو شخص اصل اشراکِ قلب میں سے اُس پر واقف ہو وہ یقین کرے کہ یہ کتاب مقام تقدیر
 سے ہے جو اغراضِ نفسانیہ سے منزہ ہے جنہیں تلبیسِ داخل ہو سکتی ہے اور (اس درخواست کیلئے)
 میں اسکی امید کرتا ہوں کہ حق تعالیٰ نے جب میری دعائیں ہوگی تو میری نداد کو قبول فرمایا
 ہوگا پس میں (ای ناظرین) اُن ہی مضامین کو تم پر القاء کروں گا جو مجھ پر القاء کئے جاتے ہیں اور
 اس نوشتہ میں اُن ہی مضامین کو وارد کروں گا جو مجھ پر وارد کئے جاتے ہیں اور میں کچھ نبی
 اور رسول نہیں ہوں لیکن میں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا) وارث ہوں اور اپنی اُذیت
 کے لئے حارثِ شیعہ کا سبب ماعی ہوں (امیں تصریح ہے کہ بعد بلوغ مراتب کمال کے بھی
 انسان مکلفِ اعمال کا رہتا ہے) ترجمہ اشعارِ سوانحِ نبوی کی طرف سے (ان مضامین
 کو) سنو (اور میں تو محض واسطہ ہوں) اور اشعارِ نبوی کی طرف رجوع (اور توجہ) کرو (تاکہ
 تم کو حقائقِ علوم پر مطلع فرمادیں) اور جب تم اُن مضامین کو سنو جو جنکو میں لایا ہوں اُن کو

۱
 ۲
 ۳
 ۴
 ۵
 ۶
 ۷
 ۸
 ۹
 ۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

یاد رکھو پھر اپنی فہم سے مفصل کرو + قول محل کو اور (اجمال و تفصیل کے) جامع بن جاؤ + پھر اس کتاب کے ذریعہ سے احسان کرو + اُس کے طالبین پر اور اُن سے اُس رحمت کو مست رو کو جو تم کو محیط ہوئی ہے تم بھی (اُسکو) وسیع کرو اور میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ میں اُن لوگوں میں سے ہونگا جنکی تائید کیگئی پھر وہ (اُس سے) خود بھی متاید ہو گیا اور دوسروں کا بھی مؤید ہو گیا اور جن کو شرع محمدی مطہر کے ساتھ مقید کیا گیا پس وہ خود بھی مقید ہو گیا اور دوسروں کو بھی اُس نے مقید کیا (اُمیں عمل بالشریعت کا کتنا اہتمام ہو اور یہی مذہب ہے تمام صوفیہ کا) اور میں یہ (بھی امید کرتا ہوں) کہ ہم کو آپ کے (خاص) زمرہ میں محشور فرمائے جیسا ہم کو آپ کی امت سے بنایا ہے و کتاب کے کسی مضمون کا اجتہاد ہی ہونا اور اُس اجتہاد میں خطا ہونا اس قول کے منافی نہیں بکالا لقاء السبوحی یا اکون مترجملا متحکما اور خود اس کتاب کی بعض عبارت بتلاتی ہیں کہ محض منقول عن الغیب نہیں قوۃ فکر سے بھی کام لیا گیا ہے مثلاً فص شیشی میں ایک جگہ اور فص اخیر میں دو جگہ فتوحات مکیہ کا حوالہ البصیفہ قد ذکرنا وینادیا ہے تو اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کیسے منسوب کر سکتے ہیں پھر نسبت کرنا ایسا ہے جیسا القیاس منہل کی بناء پر احکام قیاسیہ کو کتاب و سنت کی طرف مستند کر دیتے ہیں باب وہ فصوص شرع موعظ ہیں مترجم احقر ان فصوص کو ابواب سے تعبیر کریگا۔

عمارة العالم بامارة ادم

(یعنی)

باب اول ملقبہ فص حکمتہ الہیہ فی کلمۃ آدمیہ

فاول ما لقلہ المالك علی العبد من ذلک فص حکمتہ الہیہ فی کلمۃ آدمیہ یعنی مالک حق نے اُس کتاب (فصوص الحکم مری فی الروایا) میں سے سب (فصوص) سے اول جو اس عبد مملوک (یعنی مولف) پر القافر مایا وہ فص حکمتہ الہیہ فی کلمۃ آدمیہ ہے یعنی خلاصہ اُن علوم کا جو متعلق ہی مرتبہ الہیہ کے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ آدمیہ میں کلمہ کی تفسیر پہلے

گذشتہ جہی معنی مراد ہمارا آدم علیہ السلام کی روح اور ذات ہے اور آئینہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اس سے مرتبہ جامعیت کا ہے اس مرتبہ کو آدم علیہ السلام کے ساتھ خاص خصوصیت ہونا ظاہر ہے مادہ کے اعتبار سے بھی جیسا حدیث میں ہے کہ حق تعالیٰ نے مٹی کے تمام اقسام سے اُنکے جسد کو مرکب فرمایا لکن فی الدر المنثور اخرج ابن سعد فی طبقاتہ واحمد وعبد بن حمید والبوداؤد والترمذی وصحیحہ والحکیم فی نوادر الاصول وابن جریر وابن المنذر والیوشیخ فی العظیمہ والحاکم وصحیحہ وابن مردویہ والبیہقی فی الاسماء والصفات عن ابی موسی الاشعری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ خلق ادم من قبضۃ قبضہا من جمیع الارض فجاء بنوا دم علی قدر الارض جاء منهم الاحمر والابيض والاسود و بین ذلك والسحل و الحزن والخبیث والطیب اھ اور صفات بشریہ کے اعتبار سے بھی لکھا فی الدر المنثور اخرج ابی الدیال عن ابی ہریرۃ مرفوعا العوی والبلاء والشھوة معیونۃ بطینۃ ادم علیہا السلام اھ فی الحدیث فتنی ادم فلسیت ذریتہ وحجدا آدم فحدث ذریتہ اور باعتبار لغات و صنائع کے بھی لکھا فی الدر المنثور اخرج وکیع وابن جریر عن سعید بن جبیر فی قولہ و علم ادم الاسماء کلھا قال علیہا اسم کل شیء حتی البعیر والبقرۃ والشاة واخرج وکیع فی تاریخہ وابن عساکر والذہلی عن عطیۃ بن یسر مرفوعا فی قولہ و علم ادم الاسماء کلھا قال علم اللہ فی تلك الاسماء الف حرفۃ من الحروف وقال لہ قل لولدک و ذریتک یا ادم ان لم تصبر ولا عن الدنیا فاطلبوا الدنیا بهذه الحرف ولا تطلبوا بالدين فان الدين لی وحدها خالصا ویل لمن طلب الدنیا بالدين ویل لہم اور باعتبار کمالات کے بھی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہونا چاہئے کہ عبد کیلئے آیت ثابت کر دی اول تو یہ اصطلاح ہے ولا مشاحتہ فی الاصطلاح جیسے حکما حکمت الہیہ ان علوم کو کہتے ہیں جو ان موجودات کے متعلق ہیں جو مادہ مستغنی ہیں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور ان موجودات میں بعض ممکنات بھی ہیں اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا دوسرے یار کو مریدانہ کہا جائے نسبت کیلئے کہا ہوا ہے جیسے زبانی میں ہے یعنی منسوب الی الآلہ والنسبت کی بنا جہ طرح انصاف ہے ایسے ہی دوسرے تلبسات بھی جیسے نعم الہیہ یعنی جو نعمتیں منجانب اللہ

عطا ہوں اسی طرح یہاں یہ معنی ہوں گے کہ وہ مرتبہ جو منجانب اللہ عطا ہوا اور اس شبہ کی اہل علم کو گنجائش ہی نہیں یا اگر یہ معنی اصطلاحی لئے جاویں اور نہ یا نسبت کیلئے لیجاوے تب بھی یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ ذات آدم میں جو حق تعالیٰ کی صفت الاہیہ یعنی جامعیت للکمالات کا ظہور ہوا ہے جیسا قوم میں مشہور ہے کہ عالم منظر ہے اسماء الہیہ کا اور انسان منظر ہے اسم جامع یعنی اللہ کا جسکی تفسیر ہے ذات مجتمع للکمالات خواہ مفہوم کلی منحصر فی فرد واحد ہو یا جزئی اور علم ہو تو اب بھی کوئی اشکال نہ ہوگا اور جاننا چاہئے کہ اس فص کے اخیر میں فصوں کی ایک فہرست ہے جس کا جزو اول یہی باب ہے تو اسکا مقتضایہ تھا کہ وہ فہرست اول میں ہوتی پھر یہ مضمون شروع ہوتا تو اسکی وجہ بالی آئندہ نے یہ لکھی ہو و انما قدم بیان هذا الفصل علی تعدد کلامہ مع ان داب المصنفین عکسہ تعظیما لثباتہ لا شتمالہ علی جمیع ما یشتمل علیہ الفصوص المذکورۃ فی الكتاب مع زیادۃ و کذا یشتمل ان یکون کتابا مستقلا مقابلا لساائر الحکم اھ لما شاء الحق سبحانہ من حیث اسمائہ الحسنی التي لا یبلغها الا حصاء ان یری اعیانھا وان شئت قلت ان یری عینہ فی کون جامع یحصل لا یرکونہ متصفا بالوجود و ینظر بہ سرۃ الیہ فان رویتہ الشئی نفسا فی نفسہ بنفسہ ما ہی مثل رویتہ نفسہ فی امر اخر یكون له کالمراۃ فانہ ینظر لدنفسہ فی صورۃ تعظیما للمحل المتصور فیہ مما لیرکون ینظر لدنفسہ من غیر وجود هذا المحل ولا تجلیہ لذلک یعنی جب حق سبحانہ و تعالیٰ نے چاہا اور یہ چاہتا اپنے ان اسماء حسنی کے اعتبار سے تھا جن تک شمار نہیں ہو جتا یعنی وہ اسماء حسنی بے شمار ہیں آگے کہتے ہیں کہ کیا چاہا یعنی یہ چاہا کہ اپنے عین یعنی ذات کیوں کہ وہ کہ ان اسماء کے اعیان یعنی حقائق کا ایک ایسی ہستی میں مشاہدہ فرمائے جو جامع ہے اور (جس) امر کی رتبتہ مطلوب ہے باعتبار منظریت کے اسکی) محیط ہے کیونکہ وہ ایک خاص وجود (یعنی وجود جامع) کے ساتھ موصوف ہے (ایک صفت تو اس ہستی کی یہ ہے) اور (دوسری صفت یہ ہے کہ اس ہستی کے واسطہ سے حق تعالیٰ کی مخفی ذات ظاہر ہو جائے مطلب یہ کہ حق تعالیٰ نے یوں چاہا کہ اپنی ذات جامع کمالات حسنی کا ایک وجود جامع میں مشاہدہ کرے اسلئے

آدم علیہ السلام کو صفت جامعیت کے ساتھ پیدا کیا (یہ جز الما کی مقدرہ کذا قال بلی
 افندی) یعنی ہرچیز کے قبل خلق آدم علیہ السلام دوسری مخلوقات موجود تھیں اور وہ منظر
 بھی ہے ذات کا لیکن چونکہ ان میں کوئی منظر جامع نہ تھا اس لئے ان میں ظہور ذات کا اعتبار
 خاص خاص اسماء کے تھا کل اسماء کے جامع ہونے کے اعتبار سے کسی میں ظہور نہ تھا اب
 چونکہ ذات حق نے جامع ہونے کے اعتبار سے ظہور فرمانا چاہا اور منظر و ظاہر میں مناسبت
 غزوری یا تحسن ہی اس لئے اس منظر پر کیلئے آدم علیہ السلام کو بنایا تاکہ وہ ذات حق کا مرآۃ
 بن سکیں اور یہ جو فرمایا کہ اپنے عین یا ان اسماء کے اعیان یہ اختلاف تعبیر کا ہے یعنی خواہ
 اس کو ذات کا مشابہہ کہو یا اسماء کا کیونکہ مشابہہ تو ذات ہی کا ہے مگر من حیث الاسماء ہی
 تو خواہ اس کو ذات کا مشابہہ کہئے یا اسماء کا کہئے اور منظر کا عطف بحصر یہ ہے اور دونوں
 صفت کون جامع کی ہیں اب یہاں سوال ہوتا ہے کہ کیا قبل وجود اس منظر جامع کے
 حق تعالیٰ کو اپنی ذات یا اسماء کا مشابہہ حاصل نہ تھا جو مشابہہ کیلئے اس منظر کو ایجاد فرمایا
 اس کا جواب دیتے ہیں یعنی کسی شے کا اپنی ذات کو اپنی ذات کے واسطے سے دیکھنا یہ آثار
 و احکام میں اس کی مثل نہیں کہ اپنی ذات کو کسی دوسرے امر میں دیکھنا جو اسکے لئے مثل
 آئینہ کے ہو یعنی ذات کا بلا واسطہ دیکھنا اور بلا واسطہ دیکھنا یہ دونوں سب احکام میں برابر
 نہیں اس لئے کہ کسی منظر میں دیکھنے کے وقت اس شے پر اپنی ذات ایسی صورت میں ظاہر
 ہوتی ہے جسکے لئے یہ محل منظور فیہ مفید اور منظر (باسم الفاعل) ہوا ہے جو بدوں وجود اس
 محل کے اور بدوں تجلی یعنی ظہور اس محل کے وہ صورت اس شے کے سامنے ظاہر نہ ہوتی
 اور اس صورت کے ظاہر ہونے سے اس شے کو اپنی رویت بلا واسطہ اس صورت کہنوتی مطلب
 یہ کہ ایک رویت ہی بلا واسطہ کسی منظر مخلوق کے اور ایک رویت ہے بلا واسطہ کسی منظر حق
 کے سو گو حق تعالیٰ کے اعتبار سے انکشاف میں دونوں رویتیں برابر ہیں اس کا احتمال محال
 عقلی ہے کہ ایک صورت میں زیادہ انکشاف ہے اور ایک میں کم لیکن اور احکام میں تفاوت ہے
 مثلاً ایک انکشاف ہی بلا واسطہ ایک بلا واسطہ تو اس حکم واقعی کا انکار نہیں ہو سکتا سو
 حق تعالیٰ کو کسی حکمت جس کا ہم کو علم نہیں یہ منظور ہوا کہ اپنا مشابہہ بلا واسطہ دیکھنے کے لئے

اس طرح اسطہ کو پیدا کیا اور یہاں سے ایک اور اشکال بھی رفع ہو گیا وہ یہ کہ حق تعالیٰ کے سامنے
یہ نظر بھی من حیث الذات ومن حیث المظهریت قبل خلق حاضر تھا تو مشاہدہ بواسطہ مظهر بھی حاصل
تھا پھر ایجاد کیوں کیا گیا جواب یہ کہ وہ حضور علمی تھا اب حضور عینی ہے اور دونوں میں
تفاوت ہے گو انکشاف میں تفاوت نہیں پس منظور یہ ہوا کہ بواسطہ مظهر موجود فی العین اپنی
ذات کا مشاہدہ فرماویں اور احقر نے جو کہا ہے کہ کسی حکمت سے جس کا ہم کو علم نہیں یہ قول اس
قول مشہور کے منافی نہیں کہ چونکہ ذات جہل ہے اور جمال مقتضی ظہور کا ہوتا ہے یہ اقتضار اس
ظہور کی علت اور یہ ظہور اس اقتضار کی حکمت ہے وجہ عدم تنافی یہ ہے کہ یہ اقتضار درجہ
اضطرار میں تو ہے نہیں ورنہ قدیم عالم لازم آتا ہے درجہ اختیار میں ہے پھر سوال پیدا ہو گا کہ پہلے
سے اقتضار کیوں نہ ہوا پھر یہی جواب ہو گا کہ مشیت متعلق نہ ہوئی تھی پھر سوال ہو گا کہ مشیت
کے اس تعلق حادث کی کیا حکمت پھر یہی جواب ہو گا کہ معلوم نہیں میں نے اول سے ہی کہہ دیا۔
وقد کان الحق اوجدا للعالم کلمہ وجود شیخ مسوی لاریح فیدہ فکان کبراء غیر محلی
ومن شأن المحکم الالہی انه ماسوی محلا لا ولا بدان یقبل روح الہیاء عنہ
بالتفغیہ و ما هو الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوأة لقبول الفیض
المقبول الدائم الذی لم یزل ولا یزال و ما بقی الا قابل والقابل لا یكون الا من فیضہ
الا قدس فلا مرکب منہ ابتداء وانہاؤہ والیہ یرجع الامر کما ابتداء منہ فالتفغیہ
الامر جلاء مرآة العالم فکان ادم عین جلاء تلك المرآة و مرج تلك الصورة
اور حق تعالیٰ رقبہ ایجاد آدم علیہ السلام تمام عالم (کی انواع) کو ایسے وجود سے ایجاد کر چکے
تھے جو مثل ایک ایسی صورت تیار شدہ کے تھا جس میں روح نور میری نزدیک وجہ اسکی یہ ہے کہ
نفس هو الذی خلق بکم ما فی الارض جمیعاً ونفس المروءان اللہ سخر بکم ما فی السموات
وما فی الارض الیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مقصود خلق عالم سے انسان کا انتفاع ہے اور
ظاہر ہے کہ بدون وجود انسان کے اس انتفاع کا اور ان منافع کا ظہور نہ ہوا تھا اور یہی غایت بوجہ
مقصودیت کے گویا روح ہر عالم کی پس اس وقت جو عالم کا ایسا تھا جیسے کوئی صورت بلا روح کے
تو عالم بدون آدم کے ایسا تھا جیسا غیر جلا دیا ہوا آئینہ ہوتا ہے (یعنی جس طرح آئین میں صورت مقصود

Marfat.com

تحقیق یہ ہے کہ وہ قابل حق تعالیٰ کے فیض اقدس سے ہی (یعنی گو مجبول نہ ہو مگر ذات کا محتاج ہی چنانچہ اعیان ثابتہ کا وجود علمی میں تابع ذات کا ہونا ظاہر ہی تو اس بنا پر) تمام امور (یعنی موجودات عینیہ و علمیہ سب) اسی کی طرف سے ہو کر ابتداء وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض اقدس کی ہی اور انتہاء وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض مقدس کی ہی اور (بعد قنار وجود) سب امور ہی کی طرف راجع بھی ہو جاویں گے جیسا اوپر سے انکی ابتداء (وجود بعد العدم میں) ہوئی تھی غرض حالت (عالم کی) اسکو مقتضی ہوئی کہ اس عالم کے آئینہ کی جلا کی جائے (جیسا اقتضا کا مفصل بیان ہوا) پس آدم علیہ السلام اس آئینہ کی جلا رہوئے اور اس صورت کی روح تھے **ف** اور اس مقام پر یہ شبہ نہ کیا جائے کہ شروع فص ہذا میں ظہور حق بوصفت جامعیت کا توقف جو آدم علیہ السلام پر بیان کیا تھا جس سے یہ مفہوم ہوا تھا (اور مترجم نے بھی اسکو تسلیم کر لیا تھا) کہ نفس ظہور بلا و صفت جامعیت دوسری اشیاء سے حاصل ہو گیا تھا اور یہاں یہ کہا گیا ہے کہ وہ دوسری اشیاء بمنزلہ آئینہ غیر صیقل شدہ کی تھیں آدم علیہ السلام اس آئینہ کا صیقل تھے اور ظاہر ہے کہ آئینہ میں بدن صیقل کے ظہور صورت کا نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس ظہور بھی دوسری اشیاء سے نہ ہوا تھا تو یہ تعارض جو اب شبہ کا یہ ہے کہ نفس ظہور بلا و صفت جامعیت میں جو ایک مطلق ظہور کو کامل نہ ہوا اور ایک ظہور میں دوسری اشیاء ہوتا مگر کامل نہ تھا جسکی لم احقر مترجم نے اس قول کی شرح میں بیان کی ہے کہ عالم ایسا تھا جیسا غیر جلا دیا ہوا آئینہ ہوتا ہے یعنی جس طرح آئینے میں تعارض دفع ہو گیا و کانت الملائکہ من بعض قوی تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالانسان الكبير فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي هي في النشأة الانسانية وكل قوة منها محيية بنفسها لا تری شیئا افضل من ذاتها وان فيها قیما تزعم الاهلية لكل منصب عال ومنزل رفیع عند الله لما عندها من الجمعية الالهية بین بلجج من ذلك الى جناب الالهی والی جناب حقيقة الحقائق وفي النشأة الحاملة لهذه الاوصاف الى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوا بل لعالم کل علاة ^{سفلہ} او پر آدم علیہ السلام کو صورت عالم کی روح بتلایا ہے تو ظاہر ہے کہ بقیہ اجزار اس عالم کے اعتبار سے بمنزلہ قوی و اعضا ہوں گے جیسے زید کی ایک روح ہے اور اسکے دوسرے اجزار زید کے قوی و اعضا

ہیں اور ان اجزاء میں کسی خاص موجود کی تخصیص نہیں ملنے کی نہ غیر ملنے کی سبب اس حکم میں شریک ہیں مگر آگے آدم علیہ السلام اور ملنے کے قصہ کی بعض حکمتیں بیان فرمانا ہیں اس لئے ذکر میں ملنے کی تخصیص کر کے فرماتے ہیں کذا قال بالی آفندی کہ آدم علیہ السلام تو مجموعہ عالم کیلئے بمنزلہ روح کے تھے اور ملنے (مثلاً دیگر موجودات و اجزاء عالم) اس صورت کیلئے جو کہ (مجموعہ) عالم کی صورت ہے جسکو قوم کی اصطلاح میں انسان کبیر سے تعبیر کیا جاتا ہے (بسطح انسان کو عالم صغیر کہتے ہیں) بعض قوی کو تھے پس ملنے اس عالم کبیر کے لئے ایسے ہیں جیسے قوی حسیہ روحانیہ نشاۃ انسانہ میں ہیں وہاں سے نشانہ کو رہنمائی ملنے کا یعنی یہ ظاہر ہے کہ ان قوی روحانیہ حسیہ مذکورہ میں ہر قوت اپنی ذات میں (معرفت حقیقت) محجوب ہے کہ وہ اپنی ذات سے کسی کو فضل نہیں سمجھتی وجہ یہ کہ اس کو اپنے کمالات پر تو نظر ہے مگر انسان کے کمالات پر نظر نہیں اسلئے محجوبہ بنفسہا فرمایا اور جن قوی میں اتنا ادراک بھی نہیں ان کا محجوب ہونا ظاہر ہے اور وہ نہیں سمجھتی کہ اس نشاۃ انسانہ میں اس قوت کے زعم میں ہر منصب عالی اور منزلہ رفیعہ کی اہلیت (اور صلاحیت) ہے اسلئے کہ اس نشاۃ انسانہ کے پاس ایک جامعیت الہیہ ہے (اس اصطلاح کی تحقیق قصہ ہذا کے عنوان کے ذیل میں ہو چکی ہے آگے یہ بتاتے ہیں کہ یہ نشاۃ انسانہ کس چیز کی جامع ہے تو فرماتے ہیں کہ یہ جامعیت (درمیان دو چیز کے ہے ایک تو) درمیان اس چیز کے جو اس ماعدہ میں سے راجع ہے جناب الہی و جناب حقیقۃ الحقائق کی طرف اور درمیان اس نشاۃ کے وہاں فی معنی میں کے ہوا جو حال ہے ان اوصاف (مذکورہ فیما بعد) کی جو راجع ہیں ان اوصاف کی طرف جنکو طبیعت کلیہ مقتضی ہے اور وہ طبیعت کلیہ ایسی ہے جس نے تمام عالم کے قواہل کو یعنی اس کے اعلیٰ کو بھی اور اس کے اسفل کو بھی احاطہ (اور جمع) کر لیا ہے مطلب یہ کہ ان قوی کو یہ خبر نہیں کہ نشاۃ انسانہ دو چیزوں کو جامع ہے اسما و الہیہ کو بھی کہ ان کا مظہر ہے اور جناب الہی و حقیقۃ الحقائق سے یہی مراد ہے اور چونکہ بواسطہ اسماء کے انسان ذات کے اعتبار سے مظہر ذات کا ہے اور صفات کے اعتبار سے مظہر صفات کا اس لئے جناب الہی سے دو سر مرتبہ کی طرف اور حقیقۃ الحقائق سے پہلے مرتبہ کی طرف اشارہ فرمایا غرض وہ نشاۃ انسانہ اسماء الہیہ کو جامع ہے اور حقائق امرکانیہ کو بھی اس طرح سے کہ جو کچھ تمام اجزاء عالم میں پایا جاتا ہے اسکے احوال انسان میں پائی جاتے ہیں و حقیقۃ فی رسالتی انوار الوجود و التجلی العظیم

پس کمالات انسانِ سما را آئینہ کے تو ظلال ہیں اور حقائق امکانیہ کے اصول ہیں اور مقتضای
طبیعت کلیہ سے یہی مراتب جمیع تمام اجزاء عالم کی عالم علوی کی بھی اور عالم سفلی کی بھی پیمائشیں
مجموع ہیں (طبیعت کلیہ کی تحقیق عنقریب آتی ہے) پس یہ نشاۃ السانیہ اس جامعیت کے سبب سے
مراتب و مناصب کی اہل ہے جو تکمیل خلافت کیلئے اسکو عطا ہوئی مگر قوی کو اسکی خبر نہیں اور ملنگ
بھی ان ہی قوی میں داخل ہیں اسلئے ملنگ کو بھی انسان کے اس کمال کی خبر نہیں ہوئی اور جب
اس خبر ہونے کی یہ ہر کہ اسکی کشف خاص کی ضرورت ہے جیسا شیخ آگے خود فرماتے ہیں و هذا
المرکب یعرفہ الخ اور ملنگ کو یہ کشف خاص حاصل نہ تھا جیسا انھوں نے خود کہا لا علم لنا
الافاعلمتنا اور ذوق معلوم ہوتا ہے کہ خاص ایسا کشف خواص انسان ہی ہے اسلئے ملنگ میں
اسکی استعداد بھی دور نہ خاصہ نہ رہیگا دیویدہ قولہ تعالیٰ و علم ادم الاسماء و قولہ تعالیٰ قال
یا ادم انہم مع الفرق بین التعلیم والابناء علی ما ذکرہ فی تفسیر بیان القرآن ان شئت الیہ
فانظر اور جب ملنگ کہ اسوقت کے سب موجودات میں فضل و اعلم تھے بے خبر تھے تو اور موجودات
کو خبر نہونا بدرجہ اولی مفہوم ہوا پس ملنگ کی تخصیص حراز کیلئے نہ ہوئی بلکہ اقتضای مقام کے سبب کہ
مقصود بیان کرنا ہے اس قصہ کی بعض حکمتوں کا جیسا احقر نے اس قول کا اول میں عرض کیا ہے
و عقل و نفس اور طبیعت و ہولی اور جسم اور شکل کے معانی و حقائق تو مشہور ہیں صوفیہ کو کشف
ہوا ہے کہ ان سب میں دو مرتبے ہیں مثلاً خاص خاص روح اور ایک سب روح کی اصل ہی طرح ایک عقل
جو سب عقول کی اصل ہے و نفس علی ہذا البوائی پس ان اصول کے مراتب کو روح الروح اور عقل کل
یا کل نفس کل یا کلی اور طبیعت کل یا کلی اور جوہر ہر ہلہ اور جسم کل اور شکل کل کہتے ہیں اور ان سب
کو غیر مادی کہتے ہیں یہ سب سما کیانی کہلاتے ہیں۔

قاعدہ استطراد یہ اور سما را آئینہ کے ظہور کو تجلی اور کلام اور نفس حجابی اور تاثیر
فی الاعیان الثابتہ کے اعتبار سے فیض اقدس اور تاثیر فی الاعیان الخارجہ کے اعتبار سے فیض
مقدس کہتے ہیں کذا فی مفید العالم بیان الواحدیہ و هذا لا یعرفہ عقل بطریق نظر قاری
بل هذا الفن من الادراک لا یكون الا عن کشف الہی منہ یعرف ما اصل صور العلم
الغابلہ لا روحہ فہی هذا المذکور انسانا و خلیفۃ قاما انسانیتہ فلغوم نشاۃ

وحصة الحقائق كلها وهو الحق بمنزلة انسان العين من العين الذي به يكون النظر
 وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمي انسانا فانه به نظر الحق الى خلقه فوجهم فهو الانسان
 الحادث الازلي والنشأة الدائمة لا بد من الكلمة الفاصلة الجامعة فتم العالم بوجوده
 فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم الذي هو محل النقش والعلامة التي بها يختم
 الملك على خزانته وسماه خليفة من اجل هذا لانه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ
 بالختم الخزانة فسادام ختم الملك عليها لا يجسحل احد على فتحها الا باذنه فاستخلفه
 في حفظ العالم فلا يزال العالم محفوظا لم يزل فيه هذا الانسان الكامل لا تراه اذ انزال وفك الختم عن
 خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج منها ما كان فيها والتحت بعضها
 ببعضه لا تنقل الامور الى الاخرة فكان ختما على خزانة الاخرة ختما ابديا او پر بيان کیا تھا کہ
 وہ قوی جنین ملکہ بھی داخل ہیں کمال انسانی سے محبوب میں بیان اسکی وجہ فرماتے ہیں کہ یا مری جنت
 الہیہ کہ کمال خاص ہر انسان کا ایسا امر ہے کہ اسکو کوئی عقل طریق فکری سے نہیں پہچان سکتی بلکہ غافل
 ہیں کہ اور اک ہر جمعیت الہیہ کا بدن کشف الہی کے مہل نہیں ہوتا اسی کشف الہی ہی سے یہ بات
 معلوم ہوتی ہے کہ عالم کی صورتوں کی جو کہ عالم کی ارواح کے قابل ہیں کیا اصل ہے چنانچہ کشف
 سے معلوم ہوا کہ صورت عالم کی ارواح یعنی حقائق اسماء الہیہ ہیں کہ عیور ان حقائق کے مظاہر ہیں اور
 ان اسماء کا جامع انسان ہے جس سے جمعیت الہیہ کمالات خاصہ انسان سے ہوتی جس کی خبر ملکہ
 کو نہ تھی) پس اس موجود جامع مذکور کا نام انسان اور خلیفہ رکھا گیا سو اسکا انسان ہونا تو اسلئے ہے
 کہ اسکی نشاۃ عام یعنی جامع ہر آگے عطف تفسیری ہے یعنی خاص ہر تمام حقائق (الہیہ کو نیہ) کو پس
 اسکو جمع حقائق سے انس ہوا اور انسان کا یہی مادہ ہوا ایک جہ شمیمہ تو یہ ہوئی) اور دوسری وجہ یہ
 یہ ہے کہ انسان آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں اور یہ (انسان) حق تعالیٰ کے اعتبار سے ایسا ہے جیسے آنکھ کی
 پتلی آنکھ کے اعتبار سے کہ جسکے ذریعہ سے نظر (حاصل) ہوتی ہے اور اسی کا نام بصر ہے پس اس لئے بھی
 انسان کا نام انسان ہوا کیونکہ اسی کے واسطہ سے حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی مخلوق کی طرف نظر
 فرمائی پھر انپر رحم فرمایا (یعنی اپنے نظر رحمت فرمائی) اور اس نظر کی تحقیق اس قص کی ابتدا میں اس قول
 میں گذر چکی لما شاء الحق الى قولہ فان رزقنا الشیء نفسہ بنفسہ ما ہی مثل رؤیتہ نفسہ فی

اصول اسرار اس جگہ سب شجاعت مرفع ہو گئی ہیں! اور اس نظر کو نظر رحمت اسلئے فرمایا کہ اس نظر سے حق تعالیٰ کا کوئی نفع نہ تھا مخلوق ہی کا نفع تھا واللہ در العارف الودعی سے من کردم خلق تا سودے کھنم بلکہ تابربندگان جو دی کھنمہ اور میں نے جو اس مقام میں کہا تھا کہ اس مشاہدہ کی حکمت معلوم نہیں اور یہاں حکمت مذکور ہے کہ وہ رحمت ہے تو اس پر شبہ تعارض کا نہ کیا جائے ہاں حکمت حقیقیہ کے علم کی نفی کی گئی ہے اور یہاں حکمت صورتیہ کا اثبات ہے اور اس کو حکمت حقیقیہ اسلئے نہیں کہہ سکتے کہ اس پر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ رحمت کے قصد میں کیا مصلحت تھی اور جب تشبیہ مرد مک حشمت سے احتیاج نہیں تعالیٰ اللہ عن ذلک بلکہ محض توسط فی المشاہدہ بلا احتیاج جیسے حدیث میں خلق کو عیال اللہ فرمایا ہے کما فی مشکوٰۃ آخر باب الشفقتہ والرحمۃ علی الخلق بروایۃ البیہقی عن عبد اللہ اور حق تعالیٰ کا نذر عیال سے ظاہر ہے۔ پس یہاں بھی محض تشبیہ ہے کما فی الحاشیہ من یعولہ و یقوم بزرقہ وہو بہنا مجاز و استعارۃ پس وہ رہتی جامع انسان ہے جو ذاتاً و زناً حادث ہے (گذا فی الشرح لمولانا البیاضی) ازلی ہے یعنی مرتبہ وجود علمی میں جس کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں اور اس مرتبہ میں سب چیزیں ازلی ہیں مگر انسان بوجہ مقصودیت کے سب پر سابق ہے تو اسکی ازلیت بھی اوروں سے رتبہ مقدم ہے اور نشاۃ دائمی ابدی ہے (یعنی بعد حشر کے پھر فانی نہیں اور گرجنت بھی ابدی ہوگی مگر وہ خود مقصود انسان کیلئے ہے اسلئے اسکی ابدیت بھی خاص شان کی ہے و اس قول میں اہل جنت کی ابدیت کی تصریح ہے پس شیخ کا جو قول فنا جنت کا مشہور ہے یہ قول اس شہرت کو رد کرتا ہے) اور وہ کلمہ فاصلہ جامع ہے (کلمہ تو اسلئے کہ کن سے پیدا ہوا اور آسمیں دوسری مخلوقات سے اسلئے ممتاز ہے کہ اوڑکی تخلیق اسکے لئے ہوئی اور فاصلہ اس لئے کہ یہ نہوتا تو ممکنات ظاہر نہ ہوتے گویا حضرت وجوب میں متلاشی رہتے اسنے دونوں کے درمیان فصل و تماز کر دیا اور جامع اسلئے کہ اسما و اہیہ و حقائق کو نہ کو جامع ہے کما مر) پس عالم اسکے وجود سے تمام ہو گیا اس کے قبل غیر مکمل تھا کما مر) پس وہ عالم سے وہ نسبت رکھتا ہے جو انگشتی کا نگین انگشتی سے نسبت رکھتا ہے جس نگین کی شان یہ ہے کہ وہ نقش (حروف کندہ) کا محل ہے اور اس علامت کا محل ہے جس سے بادشاہ اپنے خزانوں پر مہر کر دیتا ہے (جس سے وہ خزانہ محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح انسان سبب حفاظت عالم کا جیسا ابھی آتا ہے اور اس عبارت میں اگر محل علامت ہونا تفسیر ہو

محل نفس ہونے کی تب تو وجہ تشبیہ صرف آلہ حفظ ہونا ہے اور اگر تفسیر نہ ہو تو وجہ تشبیہ دو ہیں
 ایک آلہ حفظ ہونا دوسری نقش اسرار الہیہ کا محل ہونا اور آگے وجہ تشبیہ خلیفہ کی مذکور ہو جو قبل پر
 متفرع ہے یعنی حق تعالیٰ نے اس کا نام خلیفہ بھی اسی سبب رکھا اس بات میں فی جاعل فی الوجود
 خلیفۃ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے سے اپنی مخلوق کو محفوظ فرمانے ہیں جیسا مہر ہر بادشاہ خزان کی حفاظت
 کرتا ہے سو جب تک ان خزان پر بادشاہ کی مہر رہتی ہے کوئی شخص بدون اس کے اذن کے ان کے
 کھونٹے پر دلیری نہیں کرتا پس (اسی طرح) حق تعالیٰ نے اس (انسان) کو عالم کی حفاظت میں
 (اپنا) خلیفہ بنایا یعنی حق تعالیٰ کی جو صفت ہے کہ حافظ خلق ہیں اس صفت کا مظہر انسان کو بنایا
 عالم دنیا کا بھی اور عالم آخرت کا بھی چنانچہ تفصیل آتی ہے اول دنیا کا ذکر ہے پھر آخرت کا مطلب کہ
 جس طرح فیض قائم سے تشبیہ آلہ حفظ ہونے میں تھی اسی طرح وجہ استخلاف بھی یہی سبب حفظ ہونا ہے
 سو عالم (دنیا) برابر محفوظ رہیگا جب تک اس میں انسان کامل موجود ہے (چنانچہ حدیث ہے کہ جب تک اللہ
 اللہ کہنے والا زمین میں رہیگا قیامت نہ آوے گی اور اللہ اللہ کہا جانا یا انسان کامل ہی کے سبب ہے
 کیا تم کو معلوم نہیں کہ جب انسان کامل (دنیا میں) زائل ہو جاوے گا اور اسکا زوال ایسا ہوگا جیسے
 گویا خزانہ دنیا سے مہر توڑ دیا ونگی تو (اسوقت) خزانہ دنیا میں چیزیں رہیں گی جو حق تعالیٰ نے ان
 میں رکھی ہیں اور جو کچھ تمہیں ہے وہ اس سے نکل جاوے گی اور بعض چیزیں بعض کے ہاتھ گڈھ ہو جاوے گی (یعنی
 دنیا کی موجودات آخرت کی موجودات سے اور بالعکس ملجا ونگی چنانچہ روایات سے ظاہر ہے اور دنیا
 کے امور آخرت کی طرف منتقل ہو جاوے گے) یہ تو تقریر ہوئی اس کے آلہ حفظ دنیا ہو کے آگے عالم
 آخرت کے اعتبار سے اسکا آلہ حفظ ہونا بتلاتے ہیں یعنی پھر وہ خزانہ آخرت پر مہر ابدی بنجاوے گا یعنی
 جب آخرت کی طرف چلا جاوے گا تو عالم آخرت محفوظ ہو جاوے گا اور چونکہ آخرت میں ہمیشہ رہیگا
 اسلئے عالم آخرت بھی دائمی ابدی ہوگا پس نیا کے اعتبار سے تو انسان مہر مغلوک تھا اور آخرت کی اعتبار
 سے مہر غیر مغلوک اور جس شخص کو انسان کا مقصود عالم ہونا معلوم ہے اس کے نزدیک حکم ظاہر ہے کہ
 دنیا کا کارخانہ بھی اسی کے واسطے ہے اور آخرت کا بھی اسی کی واسطے والیہ الاشارۃ فی قولہ تعالیٰ
 وَلَوْ اَنَّكَ اَحْذَى النَّاسِ لَظَلَمْتَهُمْ مَا تَكُنْ عَلٰی ظَهْرِهَا لَمْ تَكُنْ اَبْتًا لِّكَ بِهِنَّ مِثْلُ نَحْمٍ وَفِي مِثْلِهَا
 النَّاسِ يَكْفُرُ لَكُمْ وَهِيَ اَكْبَرُ النَّاسِ لَا تَتْلُو فِي هَذِهِ اِلَّا نَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنْكَ
 وَلَئِنْ كُنْتَ اَعْلَمُ بِمَا فِي الصُّورِ لَخَبِيرٌ بِالْاَشْيَاءِ اَلَا تَتْلُو فِي هَذِهِ اِلَّا نَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنْكَ

فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود وبما قامت الحجة لله تعالى على الملائكة
فحفظ فقد عظمك الله بغيرك وانقر من ابن ابي علي من ابي عليه

فان الملائكة لم تقف مع ما

تعطيه نشأة هذا الخليفة ولا وفقت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادۃ الدائ^{تہ}
فانه ما يعرف احد من الحق الا ما تعطيه ذاته وليس للملائكة جمعيت ادم ولا وقفت
مع الاسماء الالهية التي تخصها وسمحت الحق بها وقد سته وما علمت ان الله اسما
ما وصل علمها اليها فما سمحت بها ولا قد سته فغلب عليها ما ذكرناه وحكم عليها هذا
الحال فقالت من حيث النشأة ان تجعل فيها من يفسد فيها وليس الا النزاع وهو عين ما
وقع منهم فما قالوا في حق ادم هو عين ما هم فيه مع الحق فلو ان نشأتهم تعطي ذلك
ما قالوا في حق ادم ما قالوا وهم لا يشعرون فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ولو علموا
ثم لم تقف مع التجزئة حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح وعند
ادم من الاسماء الالهية ما لم يكن الملائكة تقف عليها فما سمحت ربها بها ولا قد
عنما تقدس ادم وتسبيح فوصف الحق لنا ما جرى لنقف عنده ونتعلم الادب مع
الله تعالى فلا ندعي ما نحن متحققون به وحاوون عليه بالتقييد فكيف لنا ان
نطلق في الدعوى فنعم بها ما ليس لنا بحال ولا نحن منه على علم فنقتصر في هذا التعريف
الا لاهی مما ادب الحق به عبادۃ الادباء الامناء الخلفاء غرض جوہار صور الہیہ (یعنی جوہار
عالم) میں (جدا جدا) تھے وہ سب اس نشاۃ انسانیت میں ظاہر ہو گئے (صورۃ ظہور کو کہتے ہیں چونکہ
موجودات عالم ظہور ہوا کہ حق کا اسلئے ان کو صور الہیہ کہہ دیا وہی شرح بالی آفندی وہی (ای
الصورة) (العالم بالصور) پس اس نشاۃ انسانیت نے اس وجود (جامع) کی ساتھ احاطہ اور جمعیت
کا رتبہ حاصل کر لیا اور اسی وجود جامع کے واسطے ملکہ پر حجت قائم ہو گئی (جس سے انھوں نے
اپنے عجز کا اعتراف کیا اور کہا سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا) پس (اس قصہ میں غور کر کے تم
اپنا تحفظ کرو (کہ نہ کسی کی تقیص کرو اور نہ اپنا ترکہ کرو) کیونکہ خدا تعالیٰ نے تم کو دوسرے کے قصہ
سے نصیحت فرمادی اور غور کرو کہ جن پر مصیبت (عتاب کی) آئی وہ کہاں آئی (مطلب کہ خود ان

ہی کے ہاتھوں آئی کہ انھوں نے انسان کی تنقیص کی اور اپنا تزکیہ کیا چنانچہ آگے تصریح ہو یعنی
 اسلئے کہ ملکہ تو ان ہمارے وقت ہو جس کو اس خلیفہ کی نشاۃ ظاہر کرتی ہے (کذا فی شرح
 بالی آفندی تعطیہ، تظہر فالوقت ہما معنی الشعور بالاطلاع وكذلك المذكور
 بعدہ فقد عدی بمع یا اعتبار تضمینہ معنی الثبوت) اور نہ اس عبادت ذاتیہ پر واقع
 ہوئے جسکو حضرت حق مقتضی ہو (عبادت ذاتیہ سے مراد عبادت جمیع الاسما والصفات کے
 اور ایسی عبادت اسی خلیفہ کے نشاۃ میں حاصل ہو سکتی ہے (کذا فی شرح بالی آفندی معنی
 کو نہ جمیع اسماء کا علم ہوا اور نہ اس کا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو ایسی عبادت مطلوب ہے جو جمیع
 اسماء کے ساتھ ہو اور اسکا حصول ایسی ہی نشاۃ جامعہ کے واسطے سے ہو سکتا ہے نہ کہ فرشتوں
 کے آگے اس واقعہ ہونے کا راز بتلاتے ہیں یعنی) اسلئے کہ ہر شخص حق تعالیٰ کی اتنی معرفت رکھتا
 جسکو اس شخص کی ذات مفید (اور مقتضی) ہو اور (چونکہ) ملکہ کو آدم علیہ السلام کی جمعیّت
 حاصل تھی نہیں (اسلئے ملکہ کی ذات ایسی ہی معرفت کو مقتضی ہونی چاہیے جمیع اسماء کا علم
 اور نہ اسکا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو عبادت ذاتیہ بمعنی المذكور انفا مطلوب ہے اسلئے
 وہ اس سے ناواقف رہا) اور نہ ملکہ ان اسماء الہیہ پر واقع ہو جو ان ملکہ کے ساتھ خاص
 تھے اور جن اسماء کے اعتبار سے وہ حق تعالیٰ کی تسبیح اور تقدیس کرتے تھے (مطلب یہ کہ
 ان اسماء پر اس حیثیت سے مطلع نہیں ہوئے کہ وہ ہماری ساتھ باہم معنی خاص ہیں کہ ہم انہی
 کے مظاہر ہیں دوسرے اسماء کے مظاہر نہیں ورنہ نفس معرفت اسماء کی تو اگر حاصل نہ ہوتی تو انکے
 اعتبار سے تسبیح و تقدیس کیسے کرتے چنانچہ خود شیخ نے اسی مقام پر اسکی تصریح کی ہے
 ما یعرف احد من الحق الا ما تعطیہ ذاتہ) اور (آگے گویا اسی کی تفسیر یہ یعنی) ملکہ کو
 یہ علم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے اسماء بھی ہیں کہ ان تک ان کا علم نہیں پہنچا اسلئے ان اسماء کے
 اعتبار سے انھوں نے نہ اسکی تسبیح کی اور نہ تقدیس کی اور ایسا ہونا عجیب نہیں جو شخص کسی چیز
 کو بالکل نہ جانے اسکو اس نہ جاننے کا بھی علم نہیں ہوا کرتا چنانچہ جب عرضا در سوال اہم سے مندرجہ
 علم ہوا اسوقت کہ لا علم لنا الا ما علمتنا) پس ان ملکہ پر یہ واقعہ مذکور غالب ہوئی اور ان واقف
 کے حال نے آپ تسلط کیا پس انھوں نے اس نشاۃ خاصہ (موجودہ بعین الوقت) کو اعتبار سے کم دیا آج کل

فیہا من یفسد فیہا ویسفک الدہلہ (یعنی آدم پر جرح کر دی) اور (نہیں سمجھا کہ اس
 سفک فساد و فساد) کا حاصل صرف نزاع (آدم مع الحق) ہی (کذافی شرح بالی آفندی کہ حق تعالیٰ
 کے مطلوب کے خلاف طلب کر لیا) اور جو کچھ ملکت سے واقع ہوا یہ عین ہی نزاع ہی کہ حق تعالیٰ کے
 مطلوب یعنی اختلاف کے خلاف طلب کر رہے ہیں) سو جو بات انھوں نے آدم کے حق میں کہی وہ
 وہی چیز ہیں یہ خود حق تعالیٰ کے ساتھ معاملہ کر رہے ہیں (اور گوان کا ایسا کرنا واقفی سے ہے
 جیسا مذکور ہوا اور آگے بھی فرماتے ہیں یعنی) پس اگر ان ملکت کی نشاۃ اس واقفی مذکور کو مقتضی
 نہوتی تو آدم علیہ السلام کے حق میں جو کچھ کہا ہے۔ وہ نہ کہتے دیکھو بلکہ اپنی حقیقت کی اعتبار سے
 نزاع تھا) لیکن انکو اسکی خبر نہ تھی (کہ یہ نزاع ہے) سو اگر ان کو اپنے نفس کی معرفت (احسن حقیقت) ہی
 ہوتی (کہ ہم صرف بعض اسماء کے مطابق ہیں) اور مطلوب سے منظر جمع اسماء کا) تو وہ (حقیقت امر
 کو) جانتے (اور اسکو جانتے آدم پر جرح کرنے سے) محفوظ رہتے (جیسا کہ بعد علم کے اس سے معذرت کی تاکہ سبحانک
 لا علم لنا) اے عالم تنہا بہر حال عیمل واقفی سے ہوا اور اسلئے یہاں شبہ ہو سکتا ہے کہ انسان
 بنا کر بھی خلاف نزاع کر لیا تو دونوں برابر کہاں ہوئی پھر اس کے کیا معنی ہوئے وہو عین ما وقع
 منہم جواب یہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ باعتبار حقیقت کے دونوں نزاعوں کو عین کہا اور گو ملکت اس میں ناواقفی
 کے سبب خطائے اجتہاد میں معذور ہیں اور وہ استشارہ کے جواب میں مشورہ دینے ہی کو
 طاعت سمجھے لیکن اس ناواقفی کی حالت میں ایک شق رائے دینے سے بھی اچھی تھی کہ ارادہ اسٹکل
 انسان پر مطلع ہو سکے بعد تفویض سے جواب دینے سے دیتے ہی نہیں چنانچہ اسی لئے
 ارشاد فرمایا گیا الماقل لکم انی اعلم غیب السموات والارضی واعلم ما تبدون
 وما کنتم تکتھمون پس باعتبار توجہ عتاب کے بھی دونوں نزاع عین میں گواہی جگہ عتاب برنگ
 عتاب ہوگا۔ (للتفاوت فی القصد) پھر ملکت نے جرح سے ترقی کی چنانچہ انھوں نے جرح ہی
 پر بس نہیں کی یہاں تک اپنی موجودہ حالت تقدیس و تسبیح کی دعویٰ کا اضافہ بھی کیا حالانکہ آدم
 علیہ السلام کی بابت اس قدر اسماء الہیہ تھیں جن پر ملکت مطلع بھی نہ تھے اسلئے ملکت کو آدم علیہ السلام کی طرح
 ان اسماء کی ساتھ تسبیح و تقدیس کر نیکا کبھی اتفاق نہیں ہوا سو حق تعالیٰ نے اس ماجرا کو ہم سے اسلئے
 بیان فرمایا تاکہ ہم اسکی حد پر توقف کریں (اور اس سے تجاوز نہ کریں) اور حق تعالیٰ کے ساتھ ادب کھنی کا طریقہ

حق تعالیٰ
 نے جو کچھ
 فرمایا
 اس سے
 احتیاط
 کرنا
 چاہیے

سیکھیں کہ ہم جس کمال کے ساتھ متصف اور اسیر جاوی ہوں اس کا قید کے ساتھ بھی دعویٰ نہ کریں
 چہ جائیکہ ایسے اطلاق کے ساتھ دعویٰ کریں کہ جو وصف ہمارا نہ حال ہے اور نہ ہم کو اس کا علم ہے
 اس دعویٰ میں انکو بھی شامل کر لیں پھر نصیحت ہوں ہیں حق تعالیٰ کا اس قصہ کو تبادیلنا وہ چیز ہے
 کہ حق تعالیٰ نے اس کے ذریعہ سے اپنے ان بندوں کو ادب سکھلایا ہے جو مودب و راسخ اور خلیفہ
 ہیں راسخ و اشارہ و محل انت مذکورہ آیت انا عرضنا الخ کی طرف اور خلیفہ سے انی جاعل
 فی الارض الخ کی طرف ہفت شیخ رحمہ اللہ میں مقام میں حق جل و علی شانہ کی عظمت کا غلبہ معلوم ہوتا
 اس لئے ملکہ کے حق میں عنوان بیان قید تیز ہو گیا جس میں مغذ و رہیں مگر محض کو لکھتے وقت تکلیف
 ہوئی لیکن نقل کے درجہ میں بضرورت ترجمہ لکھنا پڑا دوسرے لوگ بلا ضرورت اس کو زبان سے بھی نقل نہ کریں
 فرشتوں کی بڑی شان انھیں کے حق میں ارشاد و عمل عباد و مکرہوں کا بسبقونہ بالقول و ہوا یا صوہ
 یعملون اور ارشاد و ہوا یصون اللہ ما امرہم و یفعلون مایومرون و ارشاد و ہوا یفعلون
 اور ارشاد و ہوا یستکبرون عن عبادتہ ولا یستکبرون بسبحون الیل والنہار لا
 یفنون ہا ہی آدم علیہ السلام کو قصہ میں ان کے اقوال سے علمائے خشوہ کو مقابلہ میں ان کے محال صحیح و لائل
 کے ساتھ بیان کئے ہیں اگر شوق ہو میری تفسیر لکھ لینا بھی کافی ہے ثم توجع الی الحکمۃ الا اھبہ
 فنقول علم ان الامور الکلیۃ وان لم یکن لھا وجود فی عینہا فھما معقولۃ معلومتہ بلا شک فی
 الذہن فھما باطنۃ لا تزول عن الوجود العینی لھا حکم والاثر فی کل حال وجود عینی بل ہو
 عینہا لا غیرھا اعنی اعیان الموجودات العینیۃ ولم تنزل عن كونھا معقولۃ فی نفسہا
 فھما نظامہم وجہیت اعیان الموجودات لھا ہا ہی باطنۃ من حیث معقولیتہا فاستناد کل موجود
 عینی لھذا الامور الکلیۃ الی لا یمکن رفعہا عن العقل ولا یکن وجود ہا فی العین وجود اتزول
 بعین ان تکون معقولۃ و سواء کان خالق الموجود العینی موقتا او غیر موقت و نسبتہ الموقت
 و غیر الموقت الی ہذا الامر الکلی المعقول نسبتہ و لحد لا غیر ان ہذا الامر الکلی یجوز الیہ حکم
 من الموجودات العینیۃ بحسب ما تطلبہم حقائق تلك الموجودات العینیۃ كنسبہ العلم الی العالم الخ
 الی الخ فالحیوۃ حقیقۃ معقولۃ و العلم حقیقۃ معقولۃ متمیزۃ عن الخبیثۃ لھا ان الخبیثۃ منہی عنہ ثم نقول
 فی الحق تعالیٰ انہ علم الخیوۃ و نقول فی الملک انہ الخیوۃ و علم الخیوۃ و نقول

فانسان ان له حیوة وعلما فهو الحق العالم وحقیقة العلم واحدة وحقیقة الحق واحدة ونسبتها
 الى العالم والحق نسبه واحدة ونقول فی علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه محدث فانظر الى
 الاختلاف من الحکم فی هذه الحقیقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات
 العينية فكما حکم العلم علی من قام به ان يقال فيه انه عالم كذلك حکم المصنوع علی العلم
 بانه حادث فی حق الحادث قديم فی حق القديم فصار كل واحد محکوما به ومحکوما عليه۔
 شروع نص میں یحیٰی آدم علیہ السلام کی حکمت بیان کرنا شروع کی تھی جسکا حامل جمال الایہ تھا کہ اپنا
 مشاہدہ ایک منظر جامع میں مقصود تھا یہ مضمون اس قول تک منجر ہوا کہ ان آدم عین جرحہ تلك المرأة
 وخرج تلك الصوفة اور اس کے بعد یہاں تک قصہ ملکہ کے متعلق مضمون تھا جو بطور جملہ معترضہ کے آگیا تھا
 اب یہی پہلا مضمون حکمت یحیٰی آدم عود کرنا ہی جس سے پہلے بعض مقدمات میں پھر مقصود کا ذکر ہو گیا ہے
 ہیں کہ پھر ہم رجوع کرتے ہیں حکمت الہیہ کی طرف (جو خلق انسان میں شروع ہی پس کہتی ہیں کہ اول) اس
 (مقدمہ) کو جانو کہ (جو) اور کلیہ (اعیان خارجہ میں مشترک ہیں جسے علم حیات و قدرت وغیرہ کا اذقان الحامی
 والقرنیۃ علی هذا القید قولہ فیما بعد لا تزل من الوجود یعنی الخلیق اور کلیہ) کا وجود اگر چاہیے عین یعنی
 خارج میں نہیں ہے (چنانچہ ظاہر ہے) تب بھی ہمیں شک نہیں کہ وہ ذہن میں (ضرور) معقول معلوم ہیں یعنی
 موجود فی الذہن میں (پس وہ کلی ہونیکے حیثیت سے تو) باطن میں (کہ جبکہ وجود خارج میں متمنع ہے لیکن پھر بھی
 وجود یعنی یعنی خارجی سے جدا نہیں ہوتے) یعنی اپنی معروضات کی ضمن میں موجود فی الخارج بھی ہیں یہی
 ظاہر ہے اور تمام (ان) موجودات خارجیہ میں (جو کہ ان کے معروضات ہیں) ان اور کلیہ کا حکم اور اثر بھی ہے
 چنانچہ علم کلی باوجود موجود فی الخارج ہونیکے اسکا اثر موجود خارجی میں یہ کہ جن جن موجودات میں مشترک
 ان پر اس کے سبب حکم کیا جاویگا کہ فلاں شخص عالم ہے) بلکہ (تاثیر و تاثر کو علاوہ سے بڑھکر) والہ وجود یعنی
 موجود خارجی (ایک اعتبار سے) ان اور کلیہ کا عین ہوتا ہے غیر نہیں ہوتا چنانچہ موضوع محمول میں اتحاد علا
 معلوم ہو سکے اور مراد مالہ وجود یعنی سے موجودات خارجیہ کی ذات ہیں اور (اس اعتبار سے وہ کلیات موجودات
 خارجی بھی ہیں مگر باوجود اس طرح کے وجود خارجی کے) وہ اور کلیہ اپنی ذات میں معقول (وجود فی الذہن)
 ہونے سے بھی جدا نہیں ہوئے ہیں اعیان موجودات (کے ضمن میں پائے جاتے) کو اعتبار سے وہ ظاہر یعنی موجود خارجی
 ہیں جیسا کہ معقول ہونیکے اعتبار سے وہ باطن (یعنی موجود فی الذہن) ہیں (جسب ان اور کلیہ کا اثر اور حکم موجودات

عینیہ میں ثابت ہے) پس (اس پر تفریع فرماتے ہیں کہ) ہر موجود خارجی کا استناد (اُس کے موصوف بالکمال ہونے میں) ان ہی امور کلیہ کی طرف ہے (یعنی یہ امور کلیہ اپنے قیام اور تحقق میں تو ان کے محتاج خارجیہ کے محتاج ہیں اور یہ موجودات خارجیہ اپنے انصاف بالکمالات میں کذا قال لجامیٰ ان امور کلیہ کے محتاج ہیں چنانچہ ظاہر ہے کہ زید موصوف بالعلم ہونے میں اسی علم کلی کے ایک حصہ کا محتاج ہے کہ اُس کے عارض ہونے سے یہ عالم کہلا یا دقوله استناد مبتدأ والخبر مقدمی موجود و قوله ہذا لامر متعلق بالاستناد کذا قال بالی افندی آگے صفت ہے امور کلیہ کی یعنی جن کا رفع کرنا عقل سے ممکن نہیں (یعنی یہ ممکن نہیں کہ انکی صفت موجود فی الذہن کی زائل ہو کر وہ موجود فی الخارج بن جاویں چنانچہ آگے عطف تفسیری کے طور پر فرماتے ہیں) اور ان کا وجود خارج میں اسی طور پر ممکن نہیں کہ جس کے سبب وہ معقول ہونے سے منفک ہو جاویں اور یہ استناد مذکور تمام موجودات خارجیہ کو اپنے اوصاف کے اعتبار سے عام ہی خواہ وہ موجود خارجی موقت بالزمان یا غیر موقت بالزمان (یعنی زمانی ہو یا غیر زمانی جیسے خود زمانہ جبکہ موجود محقق ہو متوہم ہو یا جو حادث قبل حدوث زمان موجود ہو کیونکہ زمانہ کا اسبق علی جمیع الحوادث ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں) اور (جہنے جو اس حکم میں زمانی و غیر زمانی کو برابر کہا حاصل اُس کا یہ ہے کہ) زمانی اور غیر زمانی کی نسبت اس امر کلی معقول کی طرف ایک ہی سی نسبت ہے (چنانچہ ظاہر ہے یہاں تک اس کا بیان تھا کہ بعض احکام کے ساتھ متصف ہونے میں ان امور کلیہ کا ان موجودات خارجیہ میں اثر اور حکم ہوتا ہے اس سے وہم ہو سکتا تھا کہ شاید ان موجودات خارجیہ کا ان امور کلیہ میں ان کے کسی حکم کے ساتھ متصف ہونے میں اثر نہ ہوتا ہو اس لئے بطور استثناء منقطع معنی لکن استدر اکیہ کے کہتے ہیں کہ) مگر یہ بات بھی ہے کہ اس امر کلی کی طرف بھی کوئی کوئی حکم ان موجودات خارجیہ سے بحسب اُس کے کہ ان موجودات خارجیہ کے حقائق اُس کو مقتضی ہوں (جیسے آگے آتا ہے کہ ذات حق قدم کو مقتضی ہے اور ذات انسان حدوث کو) راجع ہوتا ہے (یعنی جس طرح بعض احکام ان امور کلیہ کے واسطے سے موجودات خارجیہ کیلئے ثابت ہیں اسی طرح بعض احکام ان موجودات خارجیہ کی واسطے سے ان امور کلیہ کیلئے ثابت ہیں آگے دونوں قسم کے احکام کے ثابت ہونے کی مثال ہے (یعنی) جیسے علم کی نسبت کعبا سے عالم کی طرف اور حیوۃ کی حی کی طرف سو حیوۃ ایک حقیقت (کلیہ) معقولہ ہے اور علم بھی ایک (دوسری) حقیقت (کلیہ) معقولہ ہے جو حیوۃ سے متمیز ہے جیسا

حیوۃ اُس علم سے متمیز رہے آگے تطبیقِ مشلہ کی تقریر یہ ہے یعنی (بھر ہم حق تعالیٰ کی شان میں کہتے ہیں کہ اس کے لئے علم و حیوۃ ثابت ہے پس حق تعالیٰ ہی ہے عالم ہر اور فرشتے کی حق میں بھی لکھتے ہیں کہ اس کے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے پس وہ بھی حق عالم ہے۔ اور انسان کے حق میں بھی کہتے ہیں کہ اس کے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے پس وہ بھی حق عالم ہے اور حقیقتِ علم کی (سب جگہ ایک ہے) سو وہ امر کی مشترک ہوا اور اسی طرح حقیقتِ حیوۃ کی ایک شدہ بھی امر کی مشترک ہوا اور ان دونوں کی نسبت عالم اور حق کی طرف ایک ہی نسبت (یہ توضیح ہوتی اسکی کہ مثلاً حق اور عالم کے ساتھ موصوف ہونے میں امر کی مثلاً حیوۃ و علم کا اثر موجود خارجی میں ہوا) اور آگے اس کے عکس کی توضیح ہے کہ ہم علم حق کے شان میں کہتے ہیں کہ وہ قدیم ہے اور علم انسان (و فرشتہ) کے حق میں کہتے ہیں کہ وہ حادث ہے تو اسکی وجہ صرف یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسلئے اسکی صفت علم پر قدم کا حکم کیا گیا اور فرشتہ اور انسان کی ذات حادث ہے اسلئے اسکی صفت علم پر حدوث کا حکم کیا گیا۔ تو یہاں خود امر کی یعنی علم پر حدوث و قدم کا حکم ہوا اس حکم میں موصوف کی ذات امر کی میں ہوا اسی پر آگے تنبیہ فرماتے ہیں یعنی) سو خدا غور کر دے اس امر کو اس صفت (یعنی نسبت میں موجود العین بنی الامر کی) نے اس حقیقت معقولہ (علم و حیوۃ) میں (مثلاً) پیدا کر دیا لہذا حکم بیان لمانی ما احدثہ اور وہ حکم حدوث و قدم کا ہے جو موجود خارجی کی ذات سے اس امر کی میں آگیا) اور معقولات یعنی امور کلیہ اور موجودات خارجیہ درمیان اس ربط خاص میں غور کر دے جس طرح علم نے (کہ امر کی ہے) اس ذات موجودہ فی الخارج) پر جس کے ساتھ یہ علم قائم ہے یہ حکم کیا کہ اس شخص کے حق میں یہ کہا جائے گا کہ وہ عالم ہے (اور یہاں امر کی کا ذات میں) اسی طرح موصوف بالعلم نے (کہ ذات موجودہ فی الخارج ہی علم پر (کہ امر کی ہے) یہ اثر کیا کہ وہ حادث میں حادث (کہ ساتھ موصوف) ہو گیا (اور قدیم میں قدیم (کہ ساتھ موصوف) ہو گیا۔ (اور یہ نسبت ذات کا امر کی میں) پس (امر کی) موجود خارجی میں ہے) ہر واحد محکوم یہ بھی ہو گیا اور محکوم علیہ بھی (یہاں محکوم یہ کے معنی مشہور مراد نہیں کیونکہ اس معنی کو اعتبار سے تو ذات کہیں بھی محکوم بہ نہیں مثلاً علم حق پر ذات حق کے سبب قدم کا حکم کیا گیا تو ذات بال معنی اصطلاح محکوم بہ کہاں میں بلکہ علم محکوم علیہ ہے اور قدم محکوم بہ ہے نہ کہ ذات بلکہ یہ میں بار سہیبت کی صیغہ کی نہیں یعنی محکوم بسبب۔ ان بات کو محکوم یہ کہا جاوے گا یعنی اس ذات کے سبب علم پر قدم کا حکم ہوا لہذا قال الجامی فی شیخ نے یہاں سے تہذیب شروع کی ہے دعویٰ وحدۃ الوجود کی مگر یہ موقوف اسیر کی آن امور کی

حقیقت کا اتحاد اول ثابت ہو جاوے سو بھی یہی ثابت نہیں ممکن ہے کہ صفات واجب کی حقیقت اور ہوا و رصفات ممکن کی اور ہوا و مفہوم کلی اُن کے لئے عرض عام ہوا اور اگر اس میں کشف کا دعویٰ کیا جاوے تو اتنی مشقت کی حاجت نہیں اصل مسئلہ ہی کو کشفی کہہ دیا جائے ہاں اگر تقریب الی الفہم کی مصلحت بیان کی جاوے تو دوسری بات معلوم انہی کے لاموس الکلیت و ان کانت معقولت فانہما معدو فی العین موجبۃ فی حکم کما ہی محکوم علیہا ان نسبت الی الموجود العین فقیل حکم فی الاعیان الموجودۃ ولا تقبل التفصیل ولا التجزی ذلک محال علیہا فانہما بذاتہما فی کل موضوع بہما کالانسانیۃ فی کل شخص من ہذا النوع الخاص لہ تفصیل و لہ تعدد بعد الاشخاص و لا یجوز معقولت (یعنی ایک مقدمہ یہ تھا جو مذکور ہوا) اور دوسرے مقدمہ یہ کہ گوان امور کلیہ موجودات خارجیہ میں ایسا ارتباط اور اتحاد میں قسمل لا اتحاد میں الموضوع الجمول و کما یکس احکام و کسکریچ جاتے ہیں جیسا مقدمہ اولیٰ میں بیان ہو لگے کسکریچ بھی سب احکام نہیں ہوتے جیسا انسانیۃ اور زید و عمر میں یہی ارتباط ہے مگر باوجود اسکے زید و عمر کی تعدد و تجزی سے انسانیۃ میں تجزی و تعدد نہیں ہوتا پس مقصود تو یہی مضمون ہے جو اس قول میں مذکور ہے ولا تقبل التفصیل ولا التجزی الخ مگر اوپر کے مضمون کو جملہ پھر عاودہ کیا تاکہ اس دوسرے مضمون کو اس پر مرتب و متفرع کیا جاوے پس فرماتے ہیں کہ یہ بات معلوم ہے کہ امور کلیہ اگرچہ معقول (و موجود فی الذہن) ہیں بھر بھی وجود خارجی کی اعتبار سے معدوم ہیں (صرف موجودات خارجیہ پر حکم کرنے میں موجود ہیں) یعنی حیثیت ان کو موجود خارجیہ کا محکوم بننا یا جانا ہر مثلاً زید عالم جیسا کہ وہ امور کلیہ محکوم علیہ بھی بنتے ہیں جیسا ان کو کسی وجود خارجی کی طرف (اول) نسبت کر دیا جاوے مثلاً علم کو زید کی طرف منسوب کیا اور زید کا واثق ہو تو زید کے تعلق سے اس حدیث کا حکم علم زید میں پیدا کیا پس علم کو حدیث کا محکوم علیہ بنا دیا گیا اور قضیہ خاص ہوا کہ علم زید کا حدیث خلاصہ یہ کہ اصل میں تو اس امر کی شان بوجہ موجود خارجی نہ ہونے کا اور جو دین کے تالیع ہونیکے محکوم بہ ہی ہو نیکی ہے لیکن جب موجود خارجی کیساتھ نسبت حاصل ہو نیکی سے تعبیر بھی ایک گونہ وجود خارجی کا کتاب کر لیتا ہے تو محکوم علیہ بھی بن جاتا ہے اور یہ سب پر بیان ہو چکے) پس اعیان موجودہ (کے ضمن میں) رجعت ہیں امور کلیہ (اس) حکم کو قبول کر لیتے ہیں (جو اصل میں موجود یعنی کیلئے ثابت تھا جیسے اس قضیہ میں علم زید کا حدیث زید کی صفت حدیث کو علم نے بھی قبول کر لیا) اور

(با وجود بعض احکام کو قبول کر لینے کے کل احکام ثابتہ للموجودات الخارجیہ کو یہ امور کلیہ قبول نہیں کرتے
چنانچہ) یہ امور کلیہ تفصیل در تجزی کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ احکام تجزی و تفصیل یعنی تعدد کے
ان امور کلیہ پر محال ہیں کیونکہ وہ اپنی ذات (اور تمام حقیقت) کے ساتھ اپنے ہر موصوف میں متحقق ہیں
(یہ نہیں کہ اس کا ایک جز دیا ایک فرد زید میں ہو اور ایک عمر میں بلکہ زید میں بھی پوری انسانیت متحقق ہو
اور عمر میں بھی پوری ہی انسانیت ورنہ انسانیت امر مشترک فیما بینہم نہ ہوگی تو انکو متحقق فی الحقیقہ نہ کہا
جاوے گا اسی مثال کو فرماتے ہیں کہ) جیسے انسانیت کہ اس نوع خاص کے ہر شخص میں پائی جاتی ہو (مگر)
نہ تعدد اشخاص سے منقسم ہوئی اور نہ متعدد ہوئی (کیونکہ یہ انقسام و تعدد احکام وجود خارجی سے
ہیں) اور وہ (علی حالہا) ہر حال میں معقول (و موجود فی الذہن) ہی رہی ہو اسلئے انہیں انقسام
نہ نہیں) و مجموعہ مقدمین کا حاصل یہ ہوا کہ امور بنیہ و حقیقیہ میں ایسا ارتباط ہے کہ ایک کے احکام
دوسرے کیلئے ثابت ہو جاتے ہیں مگر کچھ بھی کل احکام کا ثبوت ضروری نہیں بلکہ ماہ الفارق بھی وہی
میں رہتا ہے اس سے مقصود میں یہ کام لیں گے کہ اسی طرح واجب ممکن میں بھی باوجود شدہ ارتباط
و اشتراک فی بعض الاحکام کے کل احکام میں اشتراک ضروری نہیں کہ اتحاد کا محذور لازم آئے اور نہ
اس عدم اشتراک سے عدم اتحاد من کل لوجود لازم آئے کہ مسئلہ کا انکار کیا جائے پس اصطلاحی اتحاد بھی ہو اور
سبائیت بھی ہو ہی حاصل ہو مسئلہ کا اثر جو عینیت اور من وجہ غیریت اور اصطلاحی کی قید سے بہت محذور آ
مرفع ہو گئے اب بڑی احتیاط اس اصطلاح کی تقریر اور تعبیر میں ہو اسی میں بے احتیاطی کرنے سے ضلال متوہم
اور چونکہ حقیقت اسکی کشفی ہو اسلئے تعبیر نا کافی ہونے سے بے احتیاطی ہو ہی جاتی ہو و اذا كان الارتباط
بین من له وجود عینی و بین من لیس له وجود عینی قد ثبت و من نسبت علمیتہا فارتباط الموجدات
بعضہا ببعض اقرب ان یعقل لانہ علی کل حال بینہما جامع و هو الوجود العینی و ہذا و ہذا
شہ جامع و قد وجد الارتباط بعد الجماع فیما لجامع اقوی و احق اور رجب مقدم معلوم ہو گئے
اب مقصود سنو کہ جب ایسی چیزوں میں کہ جنکا وجود عینی ہو اور ایسی چیزوں میں جنکا وجود عینی نہیں ارتباط قائم
ہو گیا حالانکہ سید غیر موجودات عینیہ مذکورہ نسبت بہمہ میں (کہ بدون انہی موصوفات کے ان کا وجود خارج
میں نہیں قال الجامی وکانہ عبرین تغلیب الذی العلم والفہم وقال فی فیہ و التانیث
اما باعتبار المعنی او باعتبار الخبر و قال کون الامور کلیہا نسبا اما بناء علی کونہا منتسبہا

الوجودات العينية ثابتة لها وإما بناء على اخذ نسبة الكلية معها وإما عدمها
 فلنسبة كليتها اه قلت إماماً باعتبار في الوجود المستقل كما قال بالي لا وجود لها في الخارج
 بد من مصروفاتها مطلب كحسب مطلق وجود مشترك في دو چیزوں میں ارتباطی جنکا
 وجود بھی یکساں نہیں) تو موجودات (خارجیہ) کا باہم گرا ارتباط تو متعقل ہونے میں زیادہ قریب ہے
 (فاللام في الوجودات للعهد) کیونکہ ان دونوں کے درمیان تو ہر حال میں ایک مرجع (پایا جاتا ہے)
 اور وہ (جامع) وجود خارجی ہے اور وہاں (یعنی امور کلیہ موجودات عینیہ میں) تو کوئی امر جامع (معتد بہ)
 بھی نہیں (کذا قال الحامی) وقال أيضاً فإنا قيد بذلك لا يوجد مفهومان إلا وبينهما جامع
 واقعاً لهما مكان الوجود العقلي) اور (پھر) باوجود عدم جامع کے ارتباط پایا گیا تو جامع کی ہوتے ہوئے
 تو (ارتباط) اقوی و ارجح ہے (قال الحامی) وقد وجدنا ارتباط حال كونهما متلبسا بعدم الجامع
 قبل الجامع ای فالارتباط المتلبس بالجامع الخ یہ بیان ہے مقصود کا اجمالاً آگے تفصیلاً ہے پس قول
 مقدمات اعتباری مقصود ہے اور مقصود آئندہ کے اعتبار سے یہ بھی مقدمہ ہے ولا شك ان المحدث قد ثبت
 حدثه وانقله المحدث احد ثلثه لا مكانه بنفسه فوجه من غيره فهو مرتبط بارتباط اتفاقاً
 ولا بد ان يكون المستند اليه واجب الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غير مفقر وهو الذي اعطى
 الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب اليه ولما اقتضاه لذاته كان واجباً له ما كان استناداً الى
 من ظهر عنه لذاته اقصى ان يكون على صورته فيما ينسب اليه من كل شيء من اسم وصفه
 ما عدل الوجود الذاتي فان ذلك لا يصح في الحادث ان كان واجباً لوجوده ولكن وجوده بغيره لا
 بنفسه ثم نعلم انه لما كان الامر على ما قلناه من ظهوره بصورته احالنا الله تعالى في العلم به
 النظر في الحادث وذكر انه ارادنا آياته فيه فاستدل لنا بما عليه فيها وصفناه بوصف الاكتفاء
 بذلك الوصف الا الوجوب الذاتي الخاص فلما علمناه بنا ومناسبتنا اليه كلها نسبته اليها
 ورحم الاخبارات الا لهدى على السنة التراجيم اليها فوصف نفسه لنا بما فاذا شهدنا ههنا
 نفوسنا واذا شهدنا شهد نفسه (يعني جيباً پر ثابت ہوا کہ مطلق موجودات میں اور خصوص
 خارجیہ میں باہم ارتباط ہو گا اور حق تعالیٰ کو ممکنات موجودہ کی ساتھ نفس وجود میں اور موجودات خارجیہ
 کی ساتھ وجود خارجی میں اشتراک ہے تو حق تعالیٰ کو سب موجودات کے ساتھ بھی اور خصوص موجودات خارجیہ

کے ساتھ اور بھی قوی ارتباط ہوگا اول تو نفس جو وہی کے اعتبار سے جیسا اوپر کے قول میں گذرا اور دوسرے
ایک اور وجہ سے بھی کہ ممکنات کو حق تعالیٰ کی طرف افتقار ہے اور ایک تیسری وجہ سے بھی کہ یہ موجودات منظر
ہیں حق تعالیٰ کی اسی کو صورت تعبیر کرینگے یہ دونوں جہیں اس قول میں گورہیں بخلاف دوسری حالت
کے کہ ان میں ایک کا افتقار دوسری کی طرف لازم نہیں تو اس سے خلق کا ارتباط حق تعالیٰ کے ساتھ
اور بھی قوی ہو گیا اور پھر تمام مخلوق میں انسان اور زیادہ کہ وہ منظر جامع و انہم یہاں آخر نفس کے
مضمون کا ہی خلاصہ پس فرماتے ہیں (اور اس میں کچھ بھی شک نہیں) یعنی یقینی امر ہے کہ محدث بفتح
الدا ل حادث یعنی اس کا افتقار اسے محدث کے لئے لدا ل کی طرف جس سے اس کو حادث کیا ثابت ہے کیونکہ
وہ محدث بفتح الدا ل اپنی ذات کی اعتبار سے ممکن ہے جسکی دونوں جہتیں جوہ اور عدم کی تساوی ہیں
وجود کی ترجیح کیلئے کسی مرجح کی ضرورت ہوگی اور وہ محدث ہے پس (اس مکان کے سبب) اس کا جوہ
خود اسکی ذات سے نہ ہوگا بلکہ اس کے غیر سے ہوگا پس حادث اس حادث کے ساتھ ارتباط افتقار
ساتھ تربط ہوگا اور یہی ضروری ہے کہ خود مستند الیہ واجب الوجود لذاتہ اور اپنی وجود بالذات میں غنی
اور غیر مضطر ہوگا اور یہی واجب الوجود جس سے اس حادث کو بواسطہ اپنی ذات وجود باوجود عطا جوہ میں
کسی علت کا محتاج نہیں نہ واجب بالذات کا افتقار الی غیر لازم آدیکھا اور یہ اس کے کمال کی منافی ہے اور
ارادہ کا واسطہ اس کے منافی نہیں کیونکہ وہ ذات کا غیر نہیں ہے اور اسکی تحقیق حق تعالیٰ عنان لفظ میں تحت
شعراے فروع ماہ حسن زوے رخشان شما میں کی ہے پس ذات اس واجب بالذات کی طرف منسوب (اور مستند) کیا
گیا اور جب واجب اس ممکن کو اپنی ذات کے اعتبار سے مقتضی ہے جیسا ابھی بیان ہوا) تو وہ ممکن اس واجب کے واجب
ہوگا یعنی واجب بالذات تو نہ ہوگا مگر واجب غیر ہوگا اور وہ غیر واجب بالذات ہے جو نہ تخلف مقتضا کا مقتضی
سے لازم آدیکھا تو اقتضائے نہ ہوگا ہذا اور یہ مسئلہ مشہور مسلم ہے الشیء عالم یجب لم یوجد قال بالی
انفذی لا اقتضاء ہی نہ بمعنی الاعطاء بمعنی الایجاب کما قال الذی اعطى الوجود ومعنی الایجاب
پس ایک بتاہ ممکن کا واجب کے ساتھ اس افتقار کے سبب ہوا) اور تیسرا بتاہ اس وجہ سے کہ وہ ممکن اس کا منظر ہے چنانچہ
اس کا بیان یہ ہے کہ جب اس ممکن کا استناد اس واجب کی طرف جس سے اس ممکن کا ظہور ہوتا ہے جو اس واجب
کی ذات کے سبب تو یہ استناد اس کو بھی مقتضی ہوگا کہ وہ ممکن اس واجب کی صورت پر ہوتا ہی ان
اسما و صفات کے اس واجب کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں بخبر وجوب ثانی کے کہ یہ تو حادث کو حق میں منسوب

اگرچہ پہلی وجہ الوجودی لیکن اسکا وجوب بالذات نہیں ہوتا اور حادث کا واجب کی صورت
 ہونا ہی تفسیر منظریت کی کذا قال مرشدی اور یہ نہیں کہ صورت سحر اشکل ہو تعالیٰ اللہ عنہ اور شیخ
 نے اس مقدمہ کی کہ استنادی لذات مقتضی ہر مستند کے صورت مستند الیہ پر ہو سیکو کوئی دلیل بیان نہیں
 کی اور نہ کوئی دلیل اس اقتضا کی سوچنے سے ظاہر ہوئی بہت پریشانی کے بعد تناہیال میں یا کہ شاید
 ظہر عنہ کے عنوان میں سلی طرف اشارہ ہو تو قرآن کی یہ کہ واجب کا اس وقت وجود کو مقتضی ہو حقیقت میں
 اقتضا کی وجہ کا ظہور ہو اور یہ ہر کہ معلول سے علت کا وجود اور کمالات ظاہر ہو ہیں اور چونکہ ہر مستند و محضات
 اقتضائی ہے تو ذات کا ظہور ہو گا اور ذات واجب لزوم پر اپنے تمام کمالات کیلئے ذات کا ظہور ہو گا
 تو اس کے جمیع کمالات کا بھی ظہور ہو گا پس اگر اس معلول میں کمالات و صفات نہ ہوں تو خاص کمالات کے ظاہر
 نہیں اس لئے ضروری کہ اس وقت میں سب کمالات ہوں تاکہ ان کے مشاہدہ سے واجب کے کمالات کا علم ہو سکے
 بحکم اس کے جہاں معلول کا استناد علت کی طرف کسی مزاج کے واسطے ہو یا معلول ظہور علت کا مطلقاً
 نہیں اس لئے اس کے جمیع کمالات کا معلول میں نا ضروری نہیں ہر ہر وجہ ذاتی تو چونکہ محل میں اس کی قابلیت
 نہیں اس لئے اس کا تحقق معلول میں ضروری نہیں ہر ہر کہ بھر علت کے کمالات کا ظہور ہو گا تو یہ ظہور بواسطہ
 افتقار کے جو کہ ظاہری بانضمام ولا انستیاہ تسلسل کے ہو جاویگا اور یا یوں کہا جاوے کہ اس کے وجوب سے
 اس کا وجوب ہر ہو جاوے گا پھر خصوصیت محل سے ایک جگہ بالذات کا اور جگہ بالذات کا حکم کر دیا جاوے گا۔
 جیسے اوپر مقدمہ کی میں کہا ہے بقول فی علم الحق انہ قدیم الی قولہ فالنظر الی ما حدثتہ کہ فی
 من المحکم بلکہ اس پر نظر کرنے ہوئی تو وجوب کے استناد کی بھی حاجت نہیں نہ اگر بالذات بالذات کے تفاوت
 کی بنا پر متناہی کیا جاوے گا تو پھر تمام صفات علم و حیوۃ و قدرت وغیرہ کو مستثنیٰ لیا جانا ضروری ہے کہ سب میں
 یہی فرق ہے پھر مشترک کو نہ سارہیگا۔ بعد تحریر مقام ہذا دوسری روز مقدمہ مذکورہ یعنی لمسا کات
 استناد الی من ظہر عند لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورتہ الخ کی دلیل شیخ کے مذاق پر
 وقعت قلب پر وارد ہوئی اور وہ موقوف ہے تین مقدموں پر جنہیں پہلے مذکور ہو چکے کہ عاقد بہت علیہ
 فی مغلغہ قولہ و کلامہ ان المحدث قد ثبت صدقہ الخ ایک کہ حادث اور محدث میں ارتباط
 کہ ان دونوں میں جو مشترک ہو دوسرا یہ کہ حادث کو محدث کی طرف افتقار ہے اور تیسرا بھی مذکور ہو
 وہ یہ کہ محدث کی صفات علت اس حادث کو وجودی یعنی بطور ایجاب کے بلکہ اس طور سے کہ جب حادث

حادث کو وجود عطا فرمانا جا یا اپنی ذات سے ارتباط دیدیادہ اس ارتباط ہی سے موجود ہو گیا کوئی اور
 حقیقت کو ایجاد کر کے اس حادث کو عطا نہیں کیگئی پس ان مقدمات سے لازم آیا کہ محدث حادث
 کے وجود کے لئے واسطہ فی العروض ہر اسی طرح جمیع کمالات میں ان ہی مقدمات سے یہی کہا جا
 اور یہی وحدۃ الوجود کا یہی ہر اور ہنوز اسمیں کلام ہر کیونکہ واسطہ فی الاثبات کا قوی احتمال تحقق ہر
 اور واسطہ فی العروض میں ظاہر ہر کہ جو صفت واسطہ کی ہوگی بعینہ وہی ذی واسطہ کی طرف منسوب
 ہوگی صرف بالذات وبالعرض کا فرق ہوگا۔ اسی طرح ذی واسطہ میں جس صفت کا علم ہوگا واسطہ
 میں بھی اسکے وجود کا بطور استدلال کے علم ہوگا پس وجود فی الواسطہ علت ہوگی وجود فی ذی الواسطہ
 کی اور وجود فی ذی الواسطہ دلیل ہوگی وجود فی الواسطہ کی اور یہی تعلق بین الواسطہ و ذی الواسطہ
 مراد ہر یکون علی صہوتہ سے پس مقدمہ مذکورہ ثابت ہو گیا اور اگر اس پر صفات نقص حادث سے نقص
 کیا جاوے کہ محدث میں وہ کہاں ہیں جواب اس کا یہ ہر کہ اس کا منشاء بھی محدث کا کوئی کمال ہے مگر
 فساد استعداد حادث کے سبب اسکی صورت بدل گئی جیسے مکر یا پانی میں آفتاب تجلی فرمادے تو آفتاب کا
 قرص بھی آئیں مگر نظر آدینگا تو وہ ظہر کا فساد ہر نہ کہ ظاہر کا مثلاً کبر صفت کمال ہر حق تعالیٰ کی اگر
 حادث کی استعداد صالح ہر صورت محمودہ اختیار کر لیا مثلاً اعداد دین کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا اور فساد
 الاستعداد لوگوں میں انبیاء علیہم السلام کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا کہ کفر ہے و مقدمات بالا پر جو مقصود
 کو بنا ز علی الابطاط الخاص المستلزم لسرایۃ الاحکام من بعض الموجودات الی بعض مرتب کیا ہر اسمیں
 اس طرف بھی اشارہ ہر کہ جس طرح حقائق کلیہ معقولہ موجودات خارجیہ کا ارتباط اسکو مقتضی ہر کہ بعض
 احکام ان حقائق سے ان موجودات میں جاتے ہیں جیسے علم حیوۃ کا اثر موجود خارجی میں یہ ہوا کہ اسکو
 حی اور عالم کہنے لگے اور بعض احکام ان موجودات سے ان حقائق میں جاتے ہیں جیسے موجود کا اثر اس علم
 حیات میں یہ ہوا کہ موجود کے حادث سے علم حیات کو حادث اور موجود کے قدم سے علم حیات کو قدم
 لگے اسی طرح جب واجب ممکن میں اس سے زیادہ ارتباط ہر تو یہ ارتباط وہاں اسی تعاکس احکام کو مقتضی ہوگا
 پس وجود واجب تو ممکن میں اثر جاوے گا کہ اس وجود واجب ممکن کو موجود کہیں گے جیسے حقائق کلیہ سے
 موجودات کو حی اور عالم کہتے تھے اور ممکن سے وجود واجب پر یہ حکم کرینگے کہ جب ممکن پر بعد وجود کو ظہور
 کا حکم کیا کیونکہ وہ پہلے مرتبہ عیان ہی نہ تھے تو اس سے یہی حکم ظہور کا وجود واجب پر کیا جاوے گا کیونکہ وہ اس

پہلے باطن محض تھا اور اس سے افتقار واجب ذات و صفات میں ممکن کی طرف لازم نہیں آتا کہ اس کے
 امکان کی شے خود تصریح فرما رہی ہیں واجب کے صرف بعض افعال اضافات کا توقف ممکن پر لازم
 آتا ہے سو وہ اس کی صفات نہیں درحادث ہیں اور ان میں کوئی محذور لازم نہیں اور قاعدہ عقلیہ ہے کہ کسی
 شے پر کوئی حکم کسی خاص حیثیت سے کرنا حقیقت میں اس حیثیت پر علم کرتا ہے پس یہ کہنا کہ حق تعالیٰ
 کا کمال راز قیست کی حیثیت سے موقوف ہے وجود موقوف پر اس کے معنی میں کہ رازق بالفعل ہونا
 اس پر موقوف ہے تو اس توقف میں کسی اہل علم کو تو وحش نہیں ہو سکتا چونکہ شیخ اس تقریر سے اس نفس
 کے ختم کے قریب کام لیں گے اس قول میں کہ **لَا تَكُنْ الْحَقَّ الْمَعْقُولَةَ إِلَى آخِرِ الْأَشْعَارِ**
 اس اشارہ پر متنبہ کر دیا گیا مولانا جامی نے اس عبارت کی شرح میں **لَا تَكُنْ أَنْ لِحَدَثٍ قَدْ تَبَتِ**
حَدَثُهُ وَافْتِقَارُهُ إِلَى مُحَدَّثٍ إِلَى قَوْلِهِ وَجِبَاطُ اسْبِئْرَتَبِهَ كَمَا هُوَ اور پھر عبارت **لَا تَكُنْ الْحَقَّ الْمَعْقُولَةَ** کی شرح
 میں اس اشارہ کا حوالہ بھی دیا ہے آگے تائید ہے اس مظهریت کی از قبیل تائید المعقول بالنقول کے پس
 فرماتے ہیں) پھر ہم کو جاننا چاہئے کہ جب واقعہ اس طرح ہے جیسا ہم نے کہا کہ حادث بصورت واجب ظاہر
 ہوا ہے اسی واسطے حق تعالیٰ نے ہم کو علم بالواجب میں نظر فی الحادث کا حوالہ دیا ہے اور ذکر فرمایا ہے کہ
 اس نے ہم کو اپنی آیات اس حادث میں دکھلائی ہیں (کہا قال تعالیٰ سنرکھما یا تئانی الا فاق
 وذا انفسی مہر) پس ہم نے اپنی ذات سے واجب پر استدلال کیا ہے (یہ تائید ہو گئی کہ حادث ^{ظہور}
 واجب کا آگے تفریع ہے اس اشتراک فی الاوصاف پر جو اوپر مذکور تھا) پس ہم نے واجب کو کسی صفت کے
 ساتھ موصوف نہیں کیا مگر وہ صفت ہمارے بھی ہے جو بذاتی کے جو خاص ہے حق تعالیٰ کیسا
 پھر (اس پر بھی متفرع ہے) جب ہم نے واجب کو اپنی ذات کو (معرفت کا) آلہ و منشا بنا کر جاننا (کذا قال الجامی
 بئاناً باعتبار معنی الالیۃ واسببیۃ و منشا باعتبار معنی المنشأۃ) تو ہم اس کی طرف تمام ان اوصاف
 (کمال کذا قال الجامی) کو منسوب کریں گے جس کو اپنی طرف نسبت کرتے ہیں (اور کمال کی قید اس لئے
 لگائی کہ صفات نقص کو باوجود اپنی طرف نسبت کرنے کے اس کی طرف نسبت نہ کریں گے وجہ اس کی یہی
 مانعیت خصوصیت محل کی ہے جس طرح وجوب ذاتی کی نسبت ہماری ذات مانع ہے اور اگر اشتراک کے
 مطلق رکھا جاوے جیسا کہ احقر نے وجوب ذاتی کے متعلق دوسری تقریر کی تھی تو یہاں یوں کہیں گے
 کہ جب حادث ظہور ہے واجب کا تو واجب کی صفات کا ظہور ممکن میں ہونا چاہئے اور حادث کی سب

مختار
 مختار
 الان
 فیکل
 نقل جامی

صفات کا ظہور واجب میں ضروری نہیں ہیں، اور صفاتہ بوصفت میں عام ہر اور کل مانسبنا الدنیا
 میں خاص ہر اور لفظ کل کو عام مخصوص البعض کہیں گے) اور اسی (وصفت نسبت) کے ساتھ اخبارات
 الہیہ ان حضرات کی زبانوں پر جو کہ ہماری طرف ترجمان ہو کر تشریف لائے ہیں اور ہوئے ہیں پس اس نے
 اپنی ذات کو ہماری (بتلانیکی) لئے ہماری (صفات کی) ساتھ موصوف فرمایا ہے (پس لفظ بتلانیکی
 مجاز ہے مبالغہ اور مراد ان سے حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں چنانچہ بشمار مخصوص میں اوصاف کثیرہ
 واجب کا حادث کیلئے اور بالعکس اثبات ہر شمع بصر علم ارادہ قدرت رحمت قرع ضحک ید و جہاتی
 یہ ظاہر ہے کہ واجب میں اسکی شان کے مناسب اور حادث میں اسکی شان کی موافق انکا تحقق ہر اور یہی
 ظہور ذات اسماء و صفات مظاہر کو نیہ میں تشبیہ کہلاتا ہے اور مرتبہ ذات میں ان مظاہر سے تدریجاً
 کہلاتا ہے) پس (اس بنا پر) ہم جب حق تعالیٰ کا مشاہدہ کریں گے تو ہم نے اپنے نفوس کا بھی مشاہدہ کیا
 (کیونکہ ہماری حقیقت وہی صفات حق ہیں جو دوسرے مرتبہ میں ظاہر ہوئیں پس اس مشاہدہ کو یوں بھی
 کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے اپنے حقائق کا مشاہدہ کیا) اور (اسی طرح) جب حق تعالیٰ ہمارا مشاہدہ فرماتے ہیں تو
 اپنی ذات کا بھی مشاہدہ فرماتے ہیں (اسی توجیہ سے جو ابھی مذکور ہوئی) **ف** اور جاننا چاہئے کہ اس
 تقریر پر تمام عالم کا صورت حق پر ہونا لازم آتا ہے لعموم ما یقتضیہ المذکور فی قولہ ولما کان استنادہ
 الی من ظہر عنہ لذاتہ اقتضیٰ ان یکون علی صورتہ تو پھر تمام صفات کمال کا ہر جزو عالم کیلئے
 ثبوت ضروری ہے اور یہ اولاً مشاہدہ و خلاف دوسرے منظر جامع ہونے میں انسان کی تخصیص نہ رہیگی جواب
 اسکا وہ ہے جو اس قول کی شرح میں مولانا جامیؒ نے فرمایا ہے ولذا قیل کل موجود متصف بالصفات
 السبع الکمالیۃ لکن ظہورہا بحسب استعدادہ وقابلیتہ ماہ قلے سائر الصفات تابع للصفات
 السبع فعمد الحکم جمیعہا اور انسان میں بالفعل سب کا ظہور ہو رہا ہے پس نفس انصاف سب میں مشترک اور
 بالفعل انسان کے ساتھ مختص اور جب حق تعالیٰ کو کسی مصلحت کیلئے منظور ہوتا ہے یا ہوگا وہ کمالات جو دوسرے
 اجزاء عالم میں بالقوة مودع ہیں فعلیت کی طرف آجاتے ہیں یا آجاویں گے چنانچہ آیات احادیث میں قرینات
 اور قیاسات میں جمادات کا بولنا اور انبیاء کے اعجاز سے جمادات کا انکے امر کو امتثال کرنا وغیرہ منصوص
 میں آگے دفع دخل ہے کہ کلام مذکور سے کسی جاہل کو حق اور خلق میں اتحاد کا شبہ ہو سکتا تھا جو کہ الحاد
 اسلئے آگے افراق کو بیان کرتے ہیں جیسا کہ مقدمہ ثانیہ کا بھی حامل ہی تھا پس فرماتے ہیں لا تشک

انا کثیرون بالشخص النوع وانا وان کنا علی حقیقة واحدة جمعنا فنعلم قطعاً ان ثمراتاً
 تمیزت الاشخاص ببعضها عن بعض ولولا ذلك ما كانت الکثرة فی الواحد فکذلك ایضاً وان
 وصفنا ما وصفنا به نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق وليس الا افتقارنا اليه فی الوجوه
 وتوقف وجوهنا علیه لا مکاننا وغناءه عن مثل ما افتقرنا اليه فی هذا صرح له لا زل للقلوب
 الذی انتفت عنه الاولیة التی لها افتتاح الوجود عن عدم فلا ینتسب الیه الا ولینتفع کونه
 الاولی ولهذا قیل فیہ الآخر ولو كانت اولیة اولیة وجوه التقييد لم یصح ان یکون
 الآخر للتقييد لانه لا آخر للممكن لان الممكنات غیر متناهية فلا آخر لها وانما کان آخر
 لوجوه الامر کما الیه بعد نسبة ذلك الینا فهو الآخر فی عین اولیة الاول فی عین آخر
 اور ہم آہیں ذرا بھی شک نہیں کرتے (یعنی یقیناً جانتے ہیں) کہ ہم (کبھی) یا شخص (در کبھی) بالنوع
 کثیر (ہوتے) ہیں (یعنی اگر حقیقت نوعیہ کے ساتھ تشخصات منضم ہو گئے تو کثیر یا شخص ہو جاتے ہیں اور
 اگر حقیقت جنسیہ کے ساتھ فصول منضم ہو گئے تو کثیر بالنوع ہو جاتے ہیں) اگرچہ ہم ایک ہی حقیقت
 پر ہوتے ہیں (خواہ حقیقت نوعیہ خواہ حقیقت جنسیہ) جو ہم کو جامع ہوتی ہو پس (اس سے) ہم یقیناً
 جانتے ہیں کہ یہاں (یعنی حقیقت واحدہ جامعہ میں) کوئی فارق (بھی) ہو جس کے سبب اشخاص (یا
 انواع) ایک سے دوسرے ممتاز ہو جاتے ہیں اور اگر یہ فارق نہوتا تو (جنس یا نوع) واحد میں کثرت (انواع
 یا اشخاص کی) نہوتی پس اسی طرح یہاں بھی ہو کہ اگرچہ حق تعالیٰ نے ہم کو بھی تمام وجوہ سے (یعنی اشخاص
 قولیہ یا فعلیہ سے) لذا قال الجامی ان چیزوں کے ساتھ مصروف فرمایا ہے جس سے اپنی کو مصروف فرمایا ہے
 پھر بھی کوئی فارق ضرور ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اس کے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اس پر موقوف
 ہو جس کے ہم ممکن ہیں اور وہ اسی چیز سے غنی ہو جس میں ہم اس کے محتاج ہیں (یعنی وجود پس یہ فارق لازم ہے
 ف دیکھئے شیخ پر ہمت رکھی جاتی ہے کہ وہ حق اور خلق کے درمیان عینیت محضہ کے قال ہیں اس سے
 برہکرا کے بطلان پر کیا نص ہوگی آگے اس عدم افتقار فی الوجود پر تفریع ہو یعنی) پس اسی (عدم افتقار
 فی الوجود الی الموجد) کو سبب حق تعالیٰ کیلئے ازل و قدم (کا حکم) صحیح ہو جس (قدم) سے وہ اولیت
 منتفی ہو جس کے لئے ابتداء وجود بعد عدم (اسابق) ثابت ہے (یعنی ایک اولیت کی قسم یہ ہے کہ عدم کے بعد جو
 اس شے کا وجود ہو تو دوسری اشیا سے پہلے ہو اسویہ اولیت حق تعالیٰ سے اور اسکی صفت قدم سے

یا کثیر

منتفی ہو کیونکہ ہمیں احتیاج الی الابد لازم آتی ہے اور حتمیاً لی اس احتیاج سے منزہ ہو تو لازم ہے
ایسی اولیت منتفی ہو اس کی طرف اس کی اولیت منسوب کی جاوے گی یا وجود اسکے اول (یعنی دیگر) کے
کے (اور وہ معنی یہی ہیں کہ اس کا کوئی مبداء نہیں وہ خود سب کا مبداء ہے جیسا اوپر بیان ہوا کہ وہ
مبداء سے غنی ہے اور اسی لئے (یعنی چونکہ اولیت بمعنی افتتاح وجود بعد العدم اس سے منتفی ہے) اس کی
شان میں آخر (بھی) کہا جاتا ہے (ورنہ اگر یہ اولیت ثابت ہوتی تو آخریت کا حکم صحیح نہ ہوتا کیونکہ آخریت
کے معنی بنا سبب تقابل یہ ہوتے جو سبب اخیر میں موجود بعد العدم ہو اور آخر کے اس مفہوم کا کوئی
مصدق ہی نہیں سی کو آگے فرماتے ہیں) اور اگر اس کی اولیت وجود تفسید کی سی اولیت ہوتی۔
و تفسید سے مراد قید بعد العدم (توحق تعالیٰ مقید) (یعنی ممکنات مقیدہ بالوجود بعد العدم) کا آخر
نہ ہوتا کیونکہ ممکن کا کوئی آخر ہی نہیں اس لئے کہ ممکنات (بڑی نفس) غیر متناہی ہیں (یعنی لا لقیف
عند حد) اس لئے ان کا کوئی آخر ہی نہیں (اور بیشبہ کیا جائے کہ شاید کوئی ایسا ممکن ہو جو ممکنات
کے بعد پیدا ہو اور اس کے بعد پھر کوئی پیدا نہ ہو اور لا متناہی ممکنات کی جو مخصوص ہو بمعنی بقا و بقاء
جواب ہے کہ ایسا کوئی ممکن نہیں چنانچہ ثمرات جنان برابر ابداً و تمانے سے پیدا ہوتے ہیں گے
اگر ایسا کوئی ممکن ہو تو لازم آتا ہے کہ ثمرات جنان بعد اکل کے منقطع ہو جاویں ہو باطل بقولہ تعالیٰ
اکلھاد انھم الایۃ اور اس مقام پر اس معنی کے بطلان پر یہ مستقل دلیل قطع نظر وجوب حق سے ہے ورنہ
خود وجوب ہی اس معنی کے بطلان کیلئے مستلزم ہے پس حق تعالیٰ اس معنی کو آخر بھی نہیں (اور وہ
جو آخر ہے تو اس وجہ سے ہے کہ سبب امور بعد اسکے کہ ہماری طرف منسوب ہو اسی کی طرف باجہ ہوتے ہو
(یعنی وہ سبب منتہی ہے یعنی گو ہماری طرف اوصاف کی نسبت، مگر جیسا کہ مابا العرض کا مرجع مابالذات
ہوتا ہے اسی طرح مرجع سبب وہی ہے پس اول کے معنی ہوئے مبداء اکل شئی اور آخر کے معنی ہوئے منتہی کل
شئی جیسے مابالذات کی شان ہوتی ہے مابا العرض کے اعتبار سے لگے اس پر تفریع ہے کہ جب اول و آخر کے
معنی ہوئے) تو وہ آخر ہے اپنی عین اولیت میں اور اول ہے اپنی عین آخریت میں (یعنی اس کی اولیت اس کی
آخریت کو مستلزم ہے اور اس کی آخریت اس کی اولیت کو مستلزم ہے ورنہ یہ کہ محال اس اولیت و آخریت کا اسکے
اوصاف کا مابالذات ہونا ہے اور یہ مابالذات ہونا علت ہے مبداءیت مرجعیت کی لکھا ذکر ہے دونوں معلول ہیں
علت واحدہ کو اور جس طرح علت معلول میں تلازم ہوتا ہے اسی طرح علت واحدہ و معادل میں بھی تلازم ہوتا ہے

مع
افزون
نسخہ
آخر التفسیر
۱۲

کہا ثبت فی محلہ ف اور حدیث میں ج اول آخر کی تفسیر میں قلیبی قبلک شیء ولیس بعدک شیء آیا ہے
 اگر قلیبی بعدیت کو مبدأیت مرجعیت پر محمول کر لیا جائے یعنی نہ آپکا کوئی مبدأ ہے کیونکہ آپ ہی سب کا
 مبدأ ہیں اور نہ آپکا کوئی مرجع ہے کیونکہ آپ ہی سب کا مرجع ہیں کچھ استبعاد نہیں جیسے تمام صفات حق کی تعبیر تصور
 میں محاورات میں لگائی ہے اور حقائق اُن کے اور میں جس طرح اسی حدیث میں ظاہر باطن کی تفسیر میں لیس ^{فوقہ}
 شیء ولیس نہک شیء آیا ہے اور ہاں معنی متبادر اور نہیں کیونکہ ظہور و بطون پر وہ تفرع نہیں ہو سکتے بلکہ اظہر و
 البطن مراد میں حالانکہ خلاف متبادر میں اسی طرح بیان قلیبی بعدیت میں حتمال ہے اور جاننا چاہیے کہ شیخ کی
 طرف ایک قول بھی منسوب ہے کہ یہ فناء عالم آخرت کو قائل ہیں ہاں سکی نفی پر نص ہے اب بعد دفع شبہ اتحاد میں
 کل الوجہ کے انسان کی نظریات تم اصالة اور عالم کی مطلق نظریات بتعابیان فرماتے ہیں چنانچہ بعد بیان
 انسان کے یہ کہا ہے وہ کذا ہو فی کل موجود من العالم بقدر ما تطلیح حقیقت ذلک الموجود لکن لیس
 لاحد مجموع ما للخلیفة الی پس فرماتے ہیں ثم نعلم ان الحق وصف نفسه بانه ظاهر و باطن فوجد العالم
 عالم غیبی و ما ذلک الباطن بغیبنا و الظاهر بشہادتنا و وصف نفسه بالرضی و الغضب فوجد العالم
 ذلک خوف و حیا و خوف غصبنا و حیا و صف نفسه بانه جمیل و جلال فوجدنا علم و حیا و صف نفسه
 انہ کذا جمیع ما ینتسب الیہ تعالیٰ و سمي به فوجدنا عن هاتین الصفتین بالیدین اللتین تو جہا منہ علی
 خلق الانسان الکامل لکنہما لجامع لحقائق العالم صفوح اتہ پھر ہم کو جاننا چاہیے کہ حق تعالیٰ نے اپنی ذات
 کو اس طرح موصوف کیا ہے کہ وہ ظاہر ہے اور باطن ہے اور کمال و الاخر و الظاهر و الباطن اور انسان کو اپنی
 صفات کا مظہر بنا لیا تھا پس (اس لئے) اُسے عالم کو ایجاد فرمایا عالم غیب کو بھی جسمیں ہماری اوج بھی ہیں
 اور عالم شہادت کو بھی جسمیں ہماری اجساد بھی ہیں کہ اقبال الی یعنی انسان کو دو جزو سے مرکب کیا ایک ظاہر ایک باطن
 تاکہ ہم (اس کے اسم) باطن کو اپنی غیب (یعنی باطن) سے ادراک کریں اور (اس کے اسم) ظاہر کو اپنی شہادت (یعنی ظاہر)
 ادراک کریں یعنی اپنی صفت باطن کو جیسا کہ اسکی صفت باطن کو سمجھیں اور اسی طرح ظاہر کو بھی اور نظریات کی حکمت یہی
 معرفت ہے اور نیز اس طرح بھی وہ ظہر حق تعالیٰ کا کہ اُس نے اپنی ذات کو رضا اور غضب کے ساتھ موصوف کیا ہے
 (چنانچہ خصوص میں صرح ہے پس اُس نے عالم کو (یعنی انسان کو) کذا قال بالی) ذی خوف ذی رجاء پیدا کیا تاکہ ہم اس کے
 غضب کے ڈریں اور اسکی رضا کی امید کریں (یعنی ہم میں اپنی غضب سے رضا کو آثار پیدا کیے کیونکہ ہمارا خوف غضب
 الہی کا اثر ہے اور ہماری رجاء اسکی رضا کا اثر ہے) اور یہاں ظاہر یہ تھا کہ یوں فرماتے کہ ہم میں بھی صفت غضب و رضا

کی رکھی درست صحیح بھی ہے کیونکہ ہم میں ان دو صفتوں کا وجود ظاہر ہے مگر اسکو چھوڑ کر اپنے اندر خوف و جاہ ثابت کیا اشارہ اس طرف ہے کہ ظہور صفات حق کا دو طرح ہوتا ہے ایک اس طرح کہ وہی صفت ہمارا مذہب و دوسرے اس طرح کہ اس صفت کا آثار ہوں کہ اذ قال الجامی پس ہاں دل صورت تو ظاہر ہی تھی دوسری صورت پر بھی تبنیہ فرمادی اور اس نعیم سے صد ہا اعتراض مسئلہ وجود پر مرقع ہو گئی کیونکہ بہت سی صفات جو حق تعالیٰ کی ایسی ہیں کہ عبد میں کہیں بالعکس جواب ظاہر ہے کہ بعض حکم مانع کہ سبب و اول طریق سے نہیں ہوتا دوسرے طریق ہوتا ہے جیسے ذلت صفت عبد کی اور حق تعالیٰ اس منزہ ہے پھر کس صفت کا ظہور ہے و کہا جاوے گا کہ صفت مذل کا ظہور ہے اور نیز اسی طرح اس نے اپنے نفس کو اس کے ساتھ موصوف کیلئے کہ وہ صنایع جمال اور حساب جلال ہے (چنانچہ حدیث مرفوع میں ہے ان الله جميل واه اسلم عن ابن مسعود اور قرآن میں ذکر الجلال والاكرام) تو ان صفات کو ظہور کیلئے ہم کو ہیبت پر ایاد کیا۔ (جو اثر ہے جلال کا) اور اس پر (پیدا کیا جو اثر ہے جمال کا) پس اپنی ان صفات کے جلال و جمال پر استدلال کریں) اور اسی طرح تمامی وہ صفات (مقابلہ کذا قال الجامی بقرینۃ السياق والسباق) جو حق تعالیٰ کی طرف نسبت کی جاتی ہیں ان کے ساتھ وہی (یعنی موصوف) کیا جاتا ہے (جیسے ہادی اور مضل اور عزاد و ذل ان سب کو ہم میں بھی ایجاد کیا ہے خواہ باعینانہا خواہ بآثار ہا تو انسان اس طرح منظر اتم ہوا کہ انہیں سب صفات کا ظہور ہے بخلاف دوسری مخلوقات کو کہ یا محض صفات لطیفہ کا منظر ہیں یا سنگ یا محض صفات قہریہ کا جیسے شیاطین یا دونوں کی منظریت میں ناقص ہیں جیسے باقی موجودات کو خلق جمیل کو اس پر محمول کر کے اس دعویٰ کی تائید فرماتے ہیں یعنی) پس حق تعالیٰ نے ان ہی دو (مقابلہ صفات) جنہیں سب صفات متقابلہ آئیں کہ اذ قال الجامی) دیدہ کے ساتھ تعبیر فرمایا ہے جو حق تعالیٰ کی طرف سے انسان کامل اقدس واقعی لا احترازی سما کا ملا لکونہ مظهر جامعہ) کی تخلیق پر متوجہ ہو ہیں کیونکہ یہی جامع ہے عالم کو حقائق (یعنی اعیان ثابۃ) اور مفردات (یعنی اعیان موجودہ) کا (اور یہ حقائق اور مفردات مجرعات مظهر ہیں مجموعہ سما و صفا کے تو حال تعلیل کا یہ ہوا کہ یہی جامع ہے مجموعہ سما و صفات کا کہ اذ قال الجامی و اصفاء قولہ حقائق العالم مفرداتہ بقولہ التي ہی مظاهر لجميع الاسماء التي یعبّر عنہا بملاحظۃ شمول معینین متقابلین لہا بالیدین ہذہ الاسماء الظاہرۃ فیہا اربابا پس جب یہ جامع ہے تو اسکی تخلیق بھی سب اسماء سے متعلق ہوگی و دیدہ کے معنی مجاز ہوں کہ اذ قال الجامی اور اس کے نقل کی حاجت نہیں جیسا دوسرے مفسرین نے بھی محض قواعد عربیہ شرعیہ کی بنا پر دوسرے معانی مجازی سے اسکی تفسیر کی ہے چنانچہ بعض نے قدرت کی ہے اور تثنیہ کو تاکید پر محمول کیا ہے

ع
م
ع
ف

اور بعض نے نعمت کے ساتھ کی ہر اور نعمت دنیا و آخرت مراد لی ہر اور بعض نے شیخ کے قریب
تفسیر کی ہر چنانچہ تفسیر یا تقدیر کے بعد کہا ہر و چونان یكون ذلك لا خذلان في فعل دم فقد قصد
عند فعال ملكية کا نہا من آثار الیمن وقد قصد عند فعال جلونیه کا نہا من آثار الشمال کلنا
یدیہ سبحانہ یمین اہ کذا فی ریح المعانی شیخ کی اس تقریر سے انسان کا منظر اتم ہونا اور واضح ہو گیا
آگے بطور حیکہ معترضہ کے اس پر ایک تفریع ہر اور اس کے بعد پھر رجوع ہر مضمون بالا کی طرف اس قول سے و فہما جمع
اللہ تعالیٰ لا دم الخ پس فرماتے ہیں فالعالم شہادۃ والخلیفة غیبی لہذا یحب السلطان و وصف
الحق نفسہ بالحجاب الظلمانیۃ وھی الاجسام الطبیعیۃ والنورانیۃ وھی الارواح اللطیفۃ والاعمال
بیر کشف لطیف و هو عین الحجاب علی نفسہ فلا یدرک الحق ادرک نفسہ فلا ینزل فی حجاب
یرفع مع علمہ بانہ ممتنع عن موجودہ بافتقارہ ولكن لا حظ لہ فی الوجوب لذاتی الذی لو جو الحق
فلا یدرکہ ابداً فلا ینزل الحق من ہذا الحیثیۃ غیر معلوم علم ذوق و شہد لا ندہ لا قدم للحقا
فی ذلک یعنی حجاب و پرہیز ثابت ہوا کہ انسان جامع ہر حقائق و مفردات عالم کا تو معام ہوا کہ انسان اجمال ہر
ان حقائق و مفردات کا اور یہ حقائق و مفردات تفصیل میں انسان کی اور ہر اجمال باطن ہوتا ہر اپنی تفصیل
کا اور ہر تفصیل صورت ہوتی ہر اپنے اجمال کی اور باطن غیب ہوتا ہر بمقابلہ صورت کے اور صورت شہاد ہوتی ہر
بمقابلہ باطن کے کذا قال الجامی پس (اس کے لازم آیا کہ) عالم کل کل بمقابلہ انسان کے اشہاد کے اور خلیفہ
(یعنی انسان بحیثیت خدا گفت بمقابلہ عالم کے) غیب کے (وجہ قید کی ظاہر ہر کیونکہ یہ باطن باعتبار جامع
ہونیکے تھا اور یہی جامع ہونا بنا ہر خلافت کی دربار اعتبار نشاۃ عنصر کے یہ بھی عام شہادت میں ہر ہر
اور آگے اسکی تائید ایک عادت شائع ہر ہے کہ اسی واسطے سلطان حجاب میں رہتا ہر کہ اُس میں نسبت
عامہ شان خلافت کی زیادہ ہر اس لہر اُس میں غیب ہونیکے تقاضا زیادہ ہوتا ہر اور انسان اس صفت
محبوبیت میں بھی حق تعالیٰ کا منظر ہے چنانچہ حق تعالیٰ نے (اپنے رسول کی زبان پر) اپنی ذات کے
حجب ظلمانیۃ و نورانیۃ کو ساتھ مصروف فرمایا ہر (یعنی اپنے لئے حجب ثابت فرمایا ہر کہ وہی الطبری فی
الکبیر عن ابی عمرو و سہل بن سعد مروعا ان من ادلہ عز وجل سبعین الف حجاب من نور و طلبہ لا یشع
نفس شیئاً من حسن تلك الحجب لا زہقت کثر الاعمال چہ ۲۵۹ اور حجب ظلمانیۃ سے مراد (بطریق شہاد
کے بطور دلالت کے) لا بار قولہ تسمع نفس شئاً الخ عنہ) اجسام طبعیہ میں اور نورانیۃ سے مراد ارواح لطیفہ میں

اور عالم ان ہی دو میں از سر ہے کثیف (ظلماتی) اور لطیف (روحانی) اور اس بنا پر تمام عالم ذات حق پر (کذا قال الحامی احد القولین) عین حجاب (الروح تعالیٰ) بھی محجوب مغیبت اور انسان بھی محجوب تھا پس اس میں بھی حق کا منظر ہوا آگے حق تعالیٰ کے لئے جس نے پر تفریع ہے یعنی اس عالم حق تعالیٰ کو ایسا ادراک نہیں کرتا جیسا اپنی ذات کو کرتا ہے (کیونکہ اپنی ذات کا علم تو حضوری ہے اور حق تعالیٰ کا علم توجہ کے حصولی بھی ناقص ہے) پس عالم ہمیشہ (ادراک حق سی) ایسے حجاب ہی میں رہتا ہے جو کبھی مرتفع نہیں ہوتا (کیونکہ وہ حجاب تو خود اس عالم کی ذات ہی ہے پس اگر یہ مرتفع ہو تو ادراک کس کو ہوا دہی راتہ دوسری صیغہ حجاب کے اس جزو کا لو کشفہ لا حرقہ سبحانہ و جہدہ) انتہی البیہ بصر من خلقہ و اہ سلم فوقہ عابدوہ حجابہ النورانی و ایتہ الناس مگر ساتھ ہی اس کا علم حاصل ہے کہ وہ (یعنی عالم اپنے موجد سے اپنے افتقار کے ساتھ متمیز ہے) مطلب یہ کہ یہ حجاب اس علم کو مانع نہیں کہ اپنے کو مستقر اور اس کو غنی سمجھے (كما قال تعالیٰ واللہ الغنی و انتم الفقراء) حاصل یہ کہ علم بالکائنات مانع ہے علم بالوجہ کو مانع نہیں چنانچہ آگے فرماتے ہیں کہ اتنا تو علم ہے (لیکن علم ہونیکا مطلب یہ ہے کہ اس عالم کو جو ذاتی کے ادراک میں جو کہ وجود حق سبحانہ و تعالیٰ کے لئے ثابت ہے کچھ حصہ نہیں پس اس حیثیت سے) اس کا کبھی ادراک نہیں کرتا پس حقتعالیٰ اس حیثیت (مذکورہ) سے علم ذاتی و شہودی کے ساتھ ہمیشہ غیر معلوم رہتا ہے کیونکہ حادث کا اس جو ذاتی و انصاف میں قسم نہیں ہونچتا (یعنی علم ذاتی اس چیز کا ہو سکتا ہے جو خود حاصل ہو اور حادث کو جو ذاتی حاصل ہو نہیں سکتا اس لئے علم ذاتی بھی نہیں ہو سکتا) (کذا قال الحامی بالی) اس مضمون معترض کے بعد پھر رجوع ہے مضمون سابق تخلیق آدم علیہ السلام کی طرف مگر دوسری تفسیر سے جس سے خود معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تفسیریں بطور احتمال و تاویل کے ہیں نہ کہ بطور تفسیر تعین مراد کے مگر مقصود دونوں تفسیریں مشترک ہے یعنی جامعیت جسکی ایک تعبیر جامعیت للاسماء الالہیہ جو حاصل ہے تفسیر سابق کا اور ایک تعبیر جامعیت للحقائق الکوینیہ والحقائق الالہیہ اور انسان طرح جامع ہے اس لئے دونوں تعبیریں صحیح ہیں ایک اعتبار سے اور پر تقریر ہو چکی دوسری کو اعتبار سے اس لئے تعبیر ہے (فما جمع اللہ تعالیٰ آدم بین یدیه الا تشریفاً و لهذا قال لا یلیس ما منعک ان تسجد لک خلقت بید و ما هو الا علی جمیعہ بین الصوائت صوتاً تعالیٰ صوائت الخ و ما ید الخ و بلیس جزء من العالم لہ یحصل الیہ هذه الجمیعۃ و لهذا کان الخ خلیفۃ فارم لکن ظاہر البصوۃ من استخلفہ فیما استخلفہ فیہ فما هو خلیفۃ و ان لم یکن فی جمیع ما نطلبہ الرعا یا الی استخلف علیہ لان استنادھا الیہ فلا یدان یقوم بجمیع ما محتاج الیہ و لا الا

قال الحامی و
جملہ صوائت
فی ما بین
عین و شہود
من الصفات
جملہ ما ہست
اشیاء الی المعنی
ہذا وہ یفہم

فليس بخليفة عليهم فما صححت الخلافة الا لانا انسان الكامل فانشاء صورته الظاهرة من
 حقائق العالم وصورة والشأ صورته الباطنة على صورته لتعا^ل ذلك قال فيه كنت
 معه وبعث وما قال كنت عينه اذنه ففرقت بين الصورتين (بمعنى رجب) رجب مضمون سابق
 تخليق آدم باليدين كطير يعني (بمعنى الله تعالى) نے آدم عليه السلام کیلئے جو اپنے دونوں ہاتھوں کو
 (مکمل تخلیق میں) جمع فرمایا یہ جمع کرنا ان کو شرف دینے کیلئے تھا (جسکے ساتھ انکو مخصوص کرنا تھا)
 اور اسی کو ابلیس سے ارشاد فرمایا تجھ کو اس امر سے کون مانع ہو گا کہ تو ایسی چیز کو سجدہ کرے جسکو میں نے
 دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا ہے (یعنی جسکو میں نے انا بڑا شرف دیا تو اسکے سامنے سجدہ کیوں نہیں کرتا)
 اور وہ جمع میں المیدین لآدم ہی تھا کہ آدم دونوں صورتوں کے جامع تھی صورت عالم کے بھی اور صورت
 کے بھی منقسم پر ہونا تو اوپر سے متصور ہی بیان چلا آتا ہے اس قول سے دیکھا کہ استنادہ الی
 منظر عنہ لذا تھا اقتضی ان یکون علی صورتہ اور صورت عالم پر ہونے کا ابھی چند سطر پہلے
 اس قول میں بیان ہوا ہے لکنہ الجامع لحقائق العالم ومفرداته فالعالم شہادۃ الخلیفۃ غیبیہ
 احقر کی شرح دیکھئے (موضح ہوگا) اور یہی دونوں صورتیں یدین میں حق تعالیٰ (وجہ علاقہ یہ کہ یدین
 تصرف کیا جاتا ہے اور حق تعالیٰ کے تصرف کا ظہور ان ہی دو سے ہوگا کیونکہ صفات حق فاعل ہیں اور
 صفات کو ان قابل ہیں اور تصرف کی یہی دو شرطیں لگاؤں والی الجامی بتغیر سیرا و ابلیس عالم
 میں کا ایک ایسا جزو تھا جسکو جمعیت حاصل نہ تھی اور اسی جمعیت میں الصورتیں (بمعنی آدم علیہ السلام
 خلیفہ ہوئے) کیونکہ خلیفہ کیلئے دونوں صورتوں کا جامع ہونا ضروری ہے صورتہ مستخلف یعنی حق تعالیٰ
 بھی اور صورتہ مستخلف علیہ یعنی خلق بھی) پس اگر وہ اس شخص کی صورت پر ظاہر نہ ہو جس نے اسکو خلیفہ
 بنایا ہے جس چیز میں کہ خلیفہ بنایا ہے (یہ چیز عالم ہی یعنی جس نے اسکو عالم میں خلیفہ بنایا ہے) اگر اُنکی صورت
 پر ظاہر نہ ہو تب بھی وہ خلیفہ نہ ہو (کیونکہ جب اُنہیں خلیفہ بنانیوالے کی صفات نہ ہوں تو وہ اسکی نیابت
 میں کیسے ہی تصرف کیسے کرے گا) اور (اسی طرح) اگر ہمیں تمامی وہ چیزیں ہوں جنکو وہ رعایا طلب کرتے ہیں
 چیز وہ اسلئے خلیفہ بنایا گیا ہے کہ ان سب کا استناد اسی طرف ہو اسلئے ضروری ہوا کہ وہ ان تمام چیزوں
 اہتمام کرے جنکی ان رعایا کو حاجت ہے چیز اسکو خلیفہ بنایا گیا ہے ورنہ (اگر ان کا اہتمام نہ کریں تو) وہ اپنے
 خلیفہ نہ ہوگا (آگے وان لم یکن کی جزا و قدر ہے یقرینہ والا فلیس بخلیفۃ علیہم یعنی اُنہیں تمامی

یہ چیزیں نہیں تب بھی وہ اپنے خلیفہ نہوگا کیونکہ خلیفہ کا کام افاضہ ہے تو جن اشیاء کی افاضہ کی انگوٹھا
 ہے اگر خود وہ چیزیں ہی خلیفہ کے پاس نہوئیں تو وہ افاضہ کس چیز کا کرے گا اسلئے اسکا صورت خلق پر
 بھی ہونا ضروری ہوا قال الجامی لان استنادہا لتعلیل للطلب ای ذلک الطلب لما یقع منہم
 لان استناد الرعايا الخ وقال قوله ولا ای وان لم یقیم اذم بجمع ما تحتج الیہ الرعايا واذا
 کان ذلک فی قوة قوله وان لم یکن فیہ جمیع ما تطلبہ الرعايا کان کالتکرار لہ فاقصر فی الجزاء علی قوله
 فلیس بخلیفۃ علیہم لم یصرح بالجزاء فی الاول ہ تو ثابت ہوا کہ خلیفہ کا جامع بین صورتین ہونا ضروری
 ہوا اور ایسا جامع انسان ہی تھا پس (اسلئے) خلافت صرف انسان کا مل ہی کیلئے نہرا اور ہونی
 (کامل کی قید واقعی ہے) یعنی جامع چنانچہ پہلے بھی میں نے بتیہ کی ہے پس (اسکے خلیفہ بنانے کی وجہ سے)
 حق تعالیٰ نے انسان (کو اس طرح جامع بین صورتین بنایا کہ اس کی ظاہری صورت کو تو عالم کے
 حقائق یعنی صورت حقیقہ سے بنایا (کہ افسر الجامی حمله علی کہ عطف تفسیر اور اسکی صورت باطنہ کو اپنی صورت پر
 بنایا اور اسی واسطے اسکے حق میں (حدیث قدسی میں کما فی مشکوٰۃ عن البخاری) فرمایا کنت سمعہ بصیر کہ یہ دونی
 صفات باطنہ سے ہیں) اور یوں نہیں فرمایا کنت عینہ واذنہ (کہ یہ دونوں جراح ظاہر سے ہیں) پس (اس عبادت
 میں) دونوں صورتیں فرق فرمایا (کہ صورت باطنہ کو لائے صورت ظاہر کو نہیں لائے) اس سے تائید ہوگی کہ انسان اپنے
 باطن کے اعتبار سے صورت حق پر پہنچی ہوئی تھا اور پرانے صورت الباطنہ علی صورت تعالیٰ سوا اگر وہ عبارت
 بھی ہوتی کما فی الحدیث المذکور حیدۃ الی بطشہا و حیدۃ الی عیشیہا تب بھی صحیح ہوتی ہے لہذا نہ ہو
 فی جمیع الموجود استکذ قال الجامی ان حمله علی التجوز علی ما قلنا کہ یہ بتلانے میں کہ مطلق منظریت تمام
 کیلئے حاصل ہے گو منظریت جامع انسان ہی کیساتھ مخصوص ہے چنانچہ فرماتے ہیں ہکذا ہو فی کل موجود
 من العالم بقدر ما تطلبہ حقیقۃ ذلک الموجود لکن لیس لاحد مجموعہ الخلیفۃ فہا فاذ لا ہو بالمجموع
 ولا لاسیران الحق فی الموجودات بالصورت ہا فان للعالم وجہ کما انہ کو لا ذلک الحقائق المعقولات الکلیۃ
 ماضیہ حکم فی الموجودات العینیۃ و مرہنۃ الحقیقۃ کان الافتقار من العالم الی الحق فی وجودہ شعری
 فان کل مفتقر ما الکل مستغن + ہذا ہو الحق قد قلنا ہ لا تکتی + فان ذكرت غنیۃ افتقارہ + فقد
 علمت الذی یقولنا غنی + فان کل بالکل مریوط فلیس لہ + عنہ انفصال خذ ما قلنا عنی +
 اور اسی طرح (یعنی جس طرح وہ انسان میں ظہور فرماتا ہے اسی طرح) وہ عالم کے ہر ہر موجود میں (ظاہر ہوتا ہے)

فہا فاذ لا ہو بالمجموع

بقدر اس ظہور کے کماؤں موجود کی حقیقت اسکو (بلسان استعداد) طالب کر رہی ہے لیکن کسی کو وہ مجموعہ
 حال نہیں جو خلیفہ کو ہر مسئلے اسکو فوراً بخلافہ صرف اس مجموعہ سے ہوا (مگر نفس ظہور ہر موجود میں ہے) اور اگر حق تعالیٰ
 (کے وجود) کی سریت تمام موجودات میں باعتبار ظہور کے نہوتی رہیں سراین مجازاً بمعنی ظہور بالاحاطہ کو ہے نہ بمعنی
 حلول (کذا قال بانی) تو عالم کا وجود بھی نہوتا جیسا (اوپر مقدمہ اولیٰ میں عبارت میں علم الامور الکلیہ
 وارہم لکن لہا وجود فی عینہا الی قولہ فصارت کل احد محکوماً بہ محکوما علیہ بیان کیا گیا ہے کہ) اگر وہ
 حقائق معقولہ کلیہ علم و حیاہ وغیرہ) نہوتے تو موجودات خارجیہ میں کوئی حکم (مثل حق عالم) ظاہر نہوتا۔ (اور اس
 بہ کا استلزام اس تشبیہ کیلئے اس عبارت کے کھوٹے بعد الی عبارت میں و اذا کان الارتباط بین من له حق
 عینی الی قولہ موجود من غیرہ ایک اشارہ (گزر چکا جسکو احقر نے وہاں بذیل **ف** کہتے واضح لکھ دیا ہے
 مگر ملاحظہ کر لیا جائے) اور (اسی تشبیہ کو مستلزم للحکم المذکور مع الاشارة کی بنا پر کہتے ہیں کہ) اسی حقیقت واقعہ
 کے سبب عالم کا افتقار پر وجود میں حق کی طرف ثابت ہے (جیسا کہ حق کا ظہور عالم پر موقوف ہے) کامر تفریق تحت
 قولہ و اذا کان الارتباط الی چنانچہ آگے مضمون اشعار کی تفریع اسی تشبیہ کو مع الاشارة پر ہے پس فرماتے ہیں (مجموعہ
 اشعار میں) حق اور خلق میں (ایک دوسرے کی طرف منتظر ہے) خلق تو وجود میں در حق ظہور میں در بندہ تشبیہ کو
 کی تقریر میں سکی خوب تحقیق لکھ چکا ہے آگے تاکید ہے کہ (کوئی بھی) من کل الوجوہ ایک دوسری مستثنیٰ نہیں (افتقار
 مجازاً بمعنی مطلق توقف ربط کما قال فیما بعد فلکل بالکل مروط لہ) اسی حق بات ہے ہم سطح کہ چکی کہ گناہ
 بھی نہیں کہتے پس اگر تو (بطور اعتراض کے) ایسی غنی کا ذکر کرے کہ جسکو ذرا بھی احتیاج نہیں (مراویہ کہ تو حق تعالیٰ
 کو اس صفت کے ساتھ ذکر کر کے اس دعویٰ پر اعتراض کے سطح سے کہ حق تعالیٰ یہ صفت عدم افتقار کی مستلزم نہ
 ہے پھر اس دعویٰ افتقار کے کیا معنی) تو (ہم جواب بیگوں) تو نے (ہمارے کلام مشہور و منثور فی المقام الاخریٰ) جان لیوں
 معنی کو جو ہم اپنے اس قول سے مراد لیتے ہیں (یعنی مرتبہ ظہور کے اعتبار سے توقف کا حکم کہتے ہیں) پس (حق و خلق میں
 سے) ہر ایک یہ مروط ہر ایک کے ساتھ پس کسی کو بھی کسی سے (بالفعل) (یہ تعلق نہیں) مجھے حال کر لوجہ میں نے کہا ہے
 (اور بالفعل اسلئے کہا کہ قبل تخلیق و بعد فنا کل یعلق خاص حق فی الحال ہی نفی **ف** حق تعالیٰ نسبت
 لفظ افتقار نفی استغناء سے قلب کو تکلیف پہنچتی ہے کہ ظاہر اعارضہ و نصر لہذا لہذا الغنی وانتم الفقراء کا
 اس سے چھی تعبیر ہے جو حافظ شیرازی نے اختیار کی ہے

۵
 اخذت نسخۃ
 فنازالا
 بالجمع علی
 بعض النسخ
 پر ہے

سایہ معشوق گرافتا و بر عاشق چہد
 ماباد محتاج بودیم او با مشتاق بود

آگے مابقی کا حال مع بعض فوائد مختصرہ بیان کر کے فرض کو ختم کرتے ہیں۔ فقد علمت حکمت نشأة جسد آدم
اعنی صورته الظاهرة وقد علمت نشأة روح آدم اعنی صورته الباطنة فهو الحق والخلق وقد علمت نشأة نبات
وهی المجموع الذی به استحق الخلافة فادم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الانسانی وهو
قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالاً
کثیراً ونساءً فقله اتقوا ربکم اجعلوا ما تهم منکم وقایة لربکم واجعلوا ما بطن منکم وهو ربکم
وقایة لکم فان الامر خم وحمداً فکونوا وقایته فی الذم واجعلوه وقایتکم فی الحمد تکرها ابا علمین
ثم ان الله عز وجل طلع علم ما اودع فیہ وجعل فی ذلک فی قضیتہ القبضة فیها العالم ^{لقضیه}
الاخری فیها آدم وبنوه وبنین مراتبهم فیہ ولما اطلعت الله فی امری علی ما اودع فی هذا الامام الکریم
الاکبر جعلت فی هذا الکتاب منه ما حد الا ما وقفت علیه فان ذلک لا یسع کتاب ولا العالم
الموجود الان فما شاهدته مما نودعه فی هذا الکتاب کما حد لى رسول الله صلی الله علیه وسلم حکمة
الهیة فی کلمة ادمیة وهو هذا الباب ثم حکمة نقتیة فی کلمة شیشیة ثم حکمة سبوحیة فی
کلمة نوحیة ثم حکمة قدسیة فی کلمة ادریسیتة ثم حکمة مهیمیة فی کلمة ابراهیمیة ثم حکمة حقیقیة فی کلمة
ثم حکمة علییة فی کلمة اسماعیلییة ثم حکمة ریحیة فی کلمة یعقوبیة ثم حکمة نوریه فی کلمة یوسفیة
ثم حکمة احدثیة فی کلمة هودیة ثم حکمة فاتحیة فی کلمة صالحیة ثم حکمة قلبیه فی کلمة شعیبیة
ثم حکمة ملکیة فی کلمة لوطیة ثم حکمة قدسیة فی کلمة عزیریة ثم حکمة نبویة فی کلمة عیسییة
ثم حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانیه ثم حکمة وجودیة فی کلمة عارویة ثم حکمة نفسیة فی کلمة یونس
ثم حکمة غیبیة فی کلمة ایوبیة ثم حکمة جلالیة فی کلمة یحیییة ثم حکمة مالکیة فی کلمة زکرییة
ثم حکمة ایناسیة فی کلمة الیاسیة ثم حکمة احسانیة فی کلمة لقمانیة ثم حکمة امامیة فی
کلمة هارونیه ثم حکمة علویة فی کلمة موسویة ثم حکمة صمدیة فی کلمة خالیدیة ثم حکمة فرجیة فی
کلمة محمدیة وفصل کل حکمة الکلمة التي نسبت اليها فانتهت علی ما ذکرته من هذا الحكم فاما الکتاب
على حد ثابت فی ام الکتاب فامثلت ما رسم لی ووقفت عند ما حد لى ومرت زیادة علی ذلک ما
استطعت فان الحضرة تمنع ذلک والله الموفق لا رب غیره پس تم کور تقریر سالیں سہی حکمت نشأة
جسد آدم یعنی انکی صورت ظاہری کی معلوم ہو گئی راودہ حکمت اس کا نمونہ ہوتا ہو حقائق عالم کیلئے

اور نیز حکمت نشاۃ روح آدم یعنی انکی صورت باطنہ کی بھی معلوم ہوگئی (اور وہ حکمت انکا منظر ہونا ہی
 ہمارا آئینہ کیلئے) پس وہ آدم (صورتِ باطن بھی ہو اور (صورتِ ظاہر) خلق بھی ہو اور تم کو ان کے رتبہ (کے مدار)
 کی نشاۃ بھی معلوم ہوگئی اور وہ رتبہ (یعنی اس کا مدار) مجموعہ ہے (ان دونوں صورتوں کا) کہ وہ اسی مجموعہ
 سبب خلافت کے مستحق ہوئے (اسی طرح سو کہ مجموعہ کے ایک جزو کے سبب انکو مناسبت کی مستحق ہے اور
 دوسرے جزو کے سبب مناسبت ہوئی مستحق علیہ سی جیسا اوپر مفصل بیان ہوا خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے
 بیان تلخو و مجموعہ کی حکمت بھی اور اس مجموعہ کے ہر جزو یعنی حیدر روح کی حکمت بھی معلوم ہوگئی
 پس یہی آدم وہ ذات احد میں جن سے یہ نوع انسانی (یعنی بنی آدم) پیدا ہوئی اور یہی معنی ہیں اللہ تعالیٰ
 کے اس قول کے یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منہ زوجہا و
 منہما رجالا کثیرا و نساء (مطلب کہ یہی آدم کا منشا نوع انسانی ہونا اس آیت کی تفسیر ہے چنانچہ ظاہر
 ہمارے جو تکلف اس نفس واحد کا خلافت کیساتھ اختصاص معلوم ہے اس لئے آیت میں اس کا ذکر ہونا گویا اسکی
 خلافت کا ذکر ہونا ہی اور خلافت کے لوازم سے ہے کہ خلیفہ کا فعل و لوی فی ضمن البعض مستحق کی طرف
 منسوب ہو و بالعکس جیسا اوپر اس قول میں صرح ہے فما وصفناہ بوصف الا لئلا ذلک الوصف
 اور نسبنا الیہ کما نسبناہ الینا تو اسکا مقتضایہ تھا کہ جب آدم اولاً اور ہم ثانیاً خلیفہ ہیں تو حقیقتاً
 کے افعال کو اپنی طرف اور اپنے افعال کو حق تعالیٰ کی طرف علی الاطلاق و لوی فی ضمن البعض
 منسوب کر سکتے مگر ادب نے اس مطلق کو مقید کر دیا پس حق تعالیٰ کا تکلم ہونا کہ وہ واجب الادب ہے
 گویا ذکر ہے ادب مقتضی تقیید نسبتہ الافعال کا اور بنی آدم کا مخاطب ہونا گویا ذکر ہے خلافت مقتضیہ
 نسبتہ الافعال کا اس طرح پر اس مجموعہ پر اگلا مضمون متفرع ہو سکتا ہے اس لئے بطور تفریع کے فرماتے ہیں یعنی
 حق تعالیٰ کا جو قول ہے اتقوا ربکم اسکے معنی (بطور اشارت کی) یہ ہیں کہ اپنی ظاہر کو (کہ وہ تمھاری
 ذات ہے جسکے ظہور ہی ظہور ہوا ذات حق کا) اپنے رب کا وقایہ بناؤ (یعنی حق تعالیٰ کے جس افعال کا حق
 کی طرف نسبت کرنا موہم قبح ہو گو واقع میں قبیح نہیں انکو اپنی طرف منسوب کرو) اور اپنے باطن کو اور
 وہ باطن تمھارا ہے (جسکے تم منظر ہوئے ہو) اپنا وقایہ بناؤ (یعنی تمھاری جو افعال حسن ہیں انکو حق تعالیٰ
 کی طرف منسوب کرو مثلاً ایک ضلال ہے ایک ہدایت ہے دونوں فعل حق تعالیٰ کے ہیں مگر ایک کا نسبت
 کرنا موہم قبح کو ہی حتیٰ کہ معتزلہ نے اس نسبت کو باطل سمجھا پس اسکو یعنی اسکے اثر کو اپنی طرف منسوب کرو

یعنی یوں کہو کہ حق تعالیٰ نے تو ہم کو ہدایت کی مگر ہم خود ہی اپنے جہل سے گمراہ ہوئے اور ہدایت کو اسی کی طرف منسوب رکھوا اور مثلاً ضلال درامتداری دونوں فعل ہمارے ہیں مگر ان میں جو حسن ہوا اسکو یعنی اس کے موثر کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کر دو یعنی یوں کہو کہ ہم کیا ہدایت پاتے حق تعالیٰ نے ہم کو ہدایت کی لکافی الحدیث واللہ لا اہتدینا کیونکہ امور (یعنی وہ) افعال جو من وجہ تمھاری طرف منسوب ہیں اور من وجہ حق تعالیٰ کی طرف درجہ اثر میں یا مؤثر میں دو قسم ہیں محمود اور مذموم پس مذموم میں (و لایہما) تم اس کے وقایہ نجاؤ اور محمود میں اسکو اپنا قایل بناؤ ایسا کرنے سے تم اہل دہاں معرفت ہو گے (اباں معنی کی توجیہ لفظی کی اور مرتبہ کی تحقیق باقی ہر سو اس کے متعلق مولانا جامیؒ کا کلام بہ نسبت دوسرے شارحین کو کافی ہوا اسکو نقل کرو دیجیے

قال تقوا امر من الاتقاء بمعنی جعل الشئ وقایہ الشئ والشیئان ہرما مخاطبون والامر تعالیٰ فلن جعلت الشئ الاول مخاطبین۔ والشئ الثاني الرب لا حظت حذافہ الوقایہ الیہما کان المعنی اجعلوا انفسکم وقایہ ربکم وان جعلت الشئ الاول بالرب الشئ الثاني مخاطبین

کان المعنی اجعلوا ربکم وقایہ انفسکم فلہما كانت الایۃ تحتل المعینین جمعہما الشیئین کما هو تبہم فی آیات القرانیۃ بالجمع بین جمیع المعانی المحتملۃ التي لا یمنع من ارادتهما الشرع والعقل وقال وقایہ لربکم ای التوقایہ کما فی قولہ تعالیٰ خذوا حذرکم ای التخذیہم اقلت ولا یخفی ما فیہما من البعد عن المنقول من معنی اتقوا غفۃ ودرایۃ لعدم استعمال الاتقاء متعدیا الى مفعولین ولا بمعنی جعل الشئ وقایہ الشئ وانما هو الوقایہ کما فی قولہ تعالیٰ قوا انفسکم واهلیکم نارا واذا استعمال الاتقاء بهذا المعنی عدی بالباء کما فی التقریب

وعن المعقول من امتناع الجمع بین معنی المشترك وعلل الشیخ ہم بقصد التفسیر بل مجرد النکتۃ یاد لمناسیۃ واللہ اعلم ف یہ تفسیر کسی درجہ کی ہو مگر اس سے یہ تو نہایت واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ شیخ کا مذاق اباحت کے قدر دور ہے جیسے آج کل کے قائلین حدۃ الوجود کو اس میں مبتلا ہو جاتی ہیں یعنی شیخ لفظا اساءت و بکوبی گوارا نہیں کرتے فلکیف بالاباحتہ اس مقام پر مولانا جامیؒ کی خوب تحقیق ہر فرماتے ہیں وکل واحد منہما کما یقتضیہ توحید الصفات والافعال مستند الى اللہ تعالیٰ لکن اسناد المذام الیہ قبل زکاء النفس طہارتھا وقوع فی الاباحتہ وبعثا اساءۃ

اُن کا اجمالی علم ایسا حاصل ہو کہ ہم تفصیل پر پورے قادر ہیں یعنی اگر ہم گنتا شروع کریں کر ڈنوں میں
 میں بھی کبھی آگے گنتے سو عاجز نہوں آگے پتلاتے ہیں کہ میرا شاہد کچھ کمالات آدم ہی کیساتھ خاص نہیں
 دوسرے علوم کا بھی شاہد ہوا ہی پس (فرماتے ہیں) جن علوم کا مجھ کو شاہد ہوا ہے کہ جنکو ہم اس کتاب میں
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو صدقہ فرمادینے کے موافق ولایت رکھیں گے یہ علوم ہیں (جنکی یہ فہرست ایک)
 حکمت الہیہ فی کلمۃ آدمیہ اور وہی باب اس کے بعد حکمت نقشبہ فی کلمۃ شیشیہ پھر فلاں پھر فلاں
 پھر حکمت فروبیہ فی کلمۃ محمدیہ (ان حکم میں) ہر حکمت کا فص (یعنی محل انتقاش کذا قال الجامی) جس میں حکمت
 معرفت مرسم اور حاصل ہوئی وہ کلمہ (یعنی روح بنی کی) ہر جسکی طرف وہ حکمت منسوب کی گئی ہے (یہ نسبت
 یا نسبت کا مدلول نہیں اس اعتبار سے تو خود کلمہ اس بنی کی طرف منسوب ہے کہ حکمت بلکہ مراد یہ ہے کہ حکمت
 جس بنی کو نام سے معنون کی گئی ہے یعنی ہر حکمت کا موصوف ایک خاص بنی ہے جسکو وہ حکمت حاصل ہے اور ہر حکمو
 اس حکمت کے متعلق کچھ علوم ملے ہیں جنکا فص یعنی خلاصہ ہم بیان کرینگے پس یہاں فص کے دوسرے معنی
 ہیں اور اس فہرست میں جو حکمت کا مضامین اعتبار میں ہوا اسکے اور معنی ہیں جیسا میں نے خطبہ کے ترجمہ میں ذکر
 کیا ہے اور شاید اس جملہ سے یہ مقصود ہو کہ یہ علوم اولاً اس بنی کو حاصل ہوئے ہیں اور وراثۃ دوسروں کو جب
 علوم اُن کمالات کے متعلق ہیں اور وہ کمالات صفات ہیں اُن کے اور نفس کو اپنی صفات کا علم حضوی
 ہوتا ہے پس غیبت ان علوم کی اُن سے جائز نہیں اور گو نفس علم مستزیم تغیل کو نہیں مگر جہد کو مستزیم
 مقصود بھی وہی ہے باقی تفصیل نہ وہ مقصود ہے نہ وہ مستزیم تفصیل کو ہے کہ سیاتی انشاء اللہ تعالیٰ
 فی الفصل الشیشی فلا یرد حصول التفصیل للشیخ و حصول الاجمال للابنیاہ عم پس میں نے (اُن علوم غیر متناہ
 میں سے) صرف اُن ہی پر اکتفا کیا ہے جنکو میں نے اس کتاب میں ذکر کیا ہے یعنی اسی مقدار کی حد پر اکتفا کیا ہے
 جو ام الکتاب میں میری لکھنے کی حد ثابت ہو چکی تھی (ثبت فی ام الکتاب ظاہر ہے کہ ہر واقعہ کی بنا ہے) اس
 میں ایسی کاشاں کیا جو عالم مثال میں میری لئے مرسم کی گئی اور اسی پر توقف کر دیا جو میری لئے حد مقرر
 کی گئی اور اگر میں سپر زیادتی کا قصد بھی کرتا تو اسی پر قادر نہ ہوتا کیونکہ اس سے حضرت علیہ (کا مرتبہ) مانع تھا جیسا
 اور کہا ہے علی حد ثابت فی ام الکتاب) اور اللہ تعالیٰ توفیق دینے والا ہے اسکے سوا کوئی رستہ ہی نہیں کہ
 علوم و اعمال میں تربیت فرمائے **ف** خلاصہ میں فص کا یہ ہوا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو جو صفت منظریت جامعہ
 کی دی حکمت ہمیں اُن کا استخلاف تھا۔

فصل الاول

شارح الکتون
 باب بیان
 شارح الکتون
 لہ عبد رب
 نا علی بن

الحل لا فوق عقد فصوص الحکم

بعد الحمد والصلوة جب حق فصوص الحکم کے باب اول کی شرح لکھ چکا تو خیال ہوا کہ گو کتاب متر
قابل شرح ہے لیکن جو اصلی مقصود اس شرح سے کہ شیخ کے کلام میں جو غلط فہمی ہوتی ہے اُسکی
مفہم لوگوں کو بچایا جاوے چنانچہ اس شرح کے خطبہ میں اس مقصود کی تفصیل مذکور ہے
اور ظاہر ہے کہ یہ حضرت گو ایک درجہ میں تمام کتاب کو عام ہے مگر بہت درجہ میں تمام کتاب کو عام نہیں
صرف بعض خاص مقامات کے ساتھ مخصوص ہے تو ضروری الحل میں نہیں ایسے مقامات کا اقدم ہونا
ہونا ثابت ہوا اور کتاب چونکہ بڑی تھی اسلئے احتمال ہوا کہ اگر کسی خاص عارض کے سبب پوری کتاب
کی شرح کی نوبت نہ آئی تو ان مقامات کو غیر حل شدہ رہ جانے سے اصلی مقصود فوت ہو جاوے گا
اسلئے مصلحت معلوم ہوا کہ حل میں انکی تقدیم کر دی جاوے پھر اگر وقت ملا تو بقیہ کتاب بالترتیب
محض نافع ہونی کی حیثیت سے نہ کہ مقصود مذکور کی تحصیل کی حیثیت سے حل کر دیا ونگی قد اصلی
مقصود تو حاصل ہو جاوے گا اسلئے اس وقت علی الترتیب شرح کو ملتوی کر کے خاص ایسے مقامات پر
لکھا جاتا ہے اور ان مباحث کو بعنوان مقامات ہی تعبیر کیا جاتا ہے اور نام اسکا الحل لا فوق
عقد فصوص الحکم رکھا جاتا ہے اور ہر مقام کی بحث کو ابجاث مستقلة قرار دیکر ان کو
بھی خاص خاص القاب ملقب کیا جاتا ہے پس وہ مقامات اس رسالہ کے اجزاء ہیں ومن
الله التوفیق وبیضاء التوفیق۔

مقام اول فصل آدم کے آخر میں حق تعالیٰ کے لئے اس شعر میں فاعل مفتقر ہوا لکل
مستغنی افتقار الی العالم کا دعویٰ کیا ہے جو مرد و بالنص ہے حل اسکا اُسکی شرح میں ہو چکا ہے
اور اس فص کا نام بھی مستقل قرار پایا تھا اس لئے اس جزو متعلق افتقار کا نام جدا نہیں رکھا گیا
مقام ثانی ملقب بیلوغ الغایۃ فی تحقیق خاتم الولاۃ فصل شیشی میں حضرات انبیاء علیہم
السلام کو ایکے لی سے جسکو خاتم الاولیاء سے ملقب کیا ہے مقتبس و مستقید بتلایا ہے اسکا جواب
اس عبارت کے حل کرنے سے ہو جاوے گا پس اس عبارت کو بقدر ضرورت مع حل کے
نقل کرتا ہوں۔

فنقول ان الاعطيات اذا ذاتية واسمائية فاما المنع والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون ابدا الا عن تجل لحي والتجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلي له غير ذلك لا يكون ابدا فاذا التجلى لهما رأى خصوصيته فمراة الحق ما رأى الحق لا يمكن ان يراه علمه انه مكر صورته الا فيه كالمراة في الشاهد اذ رايت الصور راو صورتك فيها لا تراها مع علمك انك ما رايت الصور راو صورتك الا فيها فايرز الله ذلك مثلا نصيب لتجليه الذاتي ليعلم المتجلي له انه ما رآه ومأمته مثال قرب ولا شبه بالرؤية والتجلي من هذا واجهد في نفسك عند ما ترى الصورة في المراة ان ترى جرم المراة لا تراها ابدا البتة حتى ان بعض من ادرك مثل هذا في صور المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية حجاب بين بصر الراى وبين المراة هذا اعظم ما قدر عليه من العلم والامر كما قلناه وذهبت اليه وقد بينا هذا في الفتوحات الملكية واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدج فيها هو ثمه اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك في رحمتك نفسك وانت مرآته في رحمة اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه فاختلف الامر وابعثهم فمننا من جهل في علمه فقال والعجز عن درك الادراك ادراك ومنا من علم فلم يقل بمثل هذا وهو اعلى القول بل اعطاه العلم السكوت كما اعطاه العجز وهذا هو اعلى الم بانه ليس هذا العلم بلا صلالة الا تخاتم الرسل وخاتم الاولياء وما يراه احد من الانبياء والرسل الا من مشكوة الرسول الخاتم ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكوة الولى الخاتم حتى ان الرسل لا يرونه متى رآه الا من مشكوة خاتم الاولياء فان الرسالت والنبوة اعني نبوة التشريع ورسالتة تنقطعان والولاية لا تنقطع ابدا فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبننا اليه فانه من وجه يكون انزل كما انه من وجه يكون اعلى وقد ظهر في ظاهر شعرنا ما يؤيد

ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم وفي تأبير النخل فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتب العلم بالله تعالى مطلبهم وأما حوادث الأكواف فلا تعلق لخواطهم بها فتحقق ما ذكرناه ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن مقدس كل سوى موضع لبنة واحدة وكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلا كما قال لبنة واحدة وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الروايات فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرى في الحائط موضع لبنتين اللبن من ذهب فضة فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة ذهب ولبنة فضة فلا بد أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط والسبيل المحجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضية وهو ظاهرة وما يتبعه فيه من الأحكام كما هو أخذ عن الله في السر وهو بالصورة الظاهرة متبع فيه لأنه يرى الأمر على ما هو عليه فلا بد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع فكل بني من لدن آدم إلى الخزي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين وإن تلخروا خور طينته فإنه بحقيقته موجود وهو قوله كنت نبيا وأدم بين الباء والطين وغيره من الأنبياء ما كان نبيا إلا حين بعث وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وأدم بين الباء والطين وغيره من الأولياء ما كان وليا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخذ بالالهية في الانصباف بها من كون الله يسمى بالولي الحميد فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبتته مع الختم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه فإنه الولي الرسول النبي وخاتم الأولياء الولي الوارث الأخذ عن الأصل المشاهد للبراتب وهو حسنة مرجست خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة فعين حالا خاصها ما عمن وفي هذه الحال الخاص تقدم على الأسماء الالهية فإن

ما شفع عند المنتقم فی اهل البلاء الا بعد شفاعده الشافعين فقا ز محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی السیادة فی هذا المقام الخاص فمن فهم المراتب والمقامات لم یعیر علیہ قول مثل هذا الکلام یعنی عطیات الہیہ دو قسم کے ہیں ایک ذاتیہ دوسرا سمانیہ (ذاتیہ سے مراد وہ جن کا منشأ تجلی جمیع اسماء الہیہ کی ہوا انہیں کسی خاص صفت یا اسم کی خصوصیت نہ ہو اور اسمانیہ وہ جن کا منشأ کفلی صفت یا اسم کی تجلی ہو کذا قال الجامی جیسے وسیع رزق دیا یہ تجلی اسم واسع کی ہر کبھی تجلی کے ساتھ دیا یہ تجلی اسم حکیم کی ہر کذا فی الفصوص اور ذاتی جیسے نعمت وجود کہ جمیع اسماء کی تجلی کا فیض ہر اور یہاں ذاتی سے مراد وہ نہیں ہر جس کا منشأ محض ذات ہو جس کو فیض اقدس کثر ہے بلکہ یہ تجلی فیض مقدس کی ہر کذا قال بالی آفندی اسکو صطلحا ذاتی کہ دیا چونکہ اسمیں کسی اسم کی خصوصیت نہیں) سو عطا یا ذاتیہ (از قبیل علوم و معارف کذا قال الجامی فاللام للعہد) ہمیشہ تجلی الہی سے ہوتی ہیں (تجلی الہی سے مراد تجلی حضرت اسم جامع جمیع صفات و اسماء کذا قال الجامی اور یہ تجلی ذاتی ہمیشہ استعداد تجلی لہ کی صورت پر ہوتی ہے یعنی ایسی صورت پر ہوتی ہے جسکو تجلی لہ کی استعداد مقتضی ہر کذا قال بالی آفندی جب یہ بات ہے تو (اس صورت میں) متجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی اور حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا (مطلبت کہ ظاہر تو معلوم ہوتا ہے کہ اس تجلی کے وقت عہد تجلی لہ نے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہے لیکن واقع میں اس نے حق کا مشاہدہ نہیں کیا اپنا مشاہدہ کیا ہے کیونکہ یہ تجلی جب متجلی لہ کی استعداد کی موافق ہوئی ہے تو اس تجلی کے علم سے اپنی استعداد کی صورت کا مشاہدہ ہوا اور چونکہ ذریعہ اس مشاہدہ کا تجلی حق ہوئی اور ذریعہ مشاہدہ آئینہ ہوتا ہے تو حق تعالیٰ کو یا اس مشاہدہ کے لئے آئینہ ہوا یہی معنی ہیں اس قول کے کہ متجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی حق کو نہیں دیکھا) اور ممکن بھی نہیں کہ باوجود اس بات کے علم کہ اس متجلی لہ نے اپنی صورت کو صرف (آئینہ) حق میں دیکھا ہے (جیسا کہ ابھی بیان ہوا تو باوجود اس امر کے جاننے کے ممکن بھی نہیں کہ) حق کو دیکھ سکے (وجہ یہ کہ مشاہدہ میں التفات ایک طرف ہوتا ہے تو جب ایک حیثیت خاص ہو اپنا مشاہدہ کر رہا ہے تو اس وقت حق کا مشاہدہ کیسے ہوگا) جیسا آئینہ ہر محسوس چیزوں میں جب تم انہیں دوسری صورتوں کو یا اپنی صورت کو دیکھتے ہو تو اس آئینہ کو اس وقت نہیں دیکھتے جس وقت کہ تم کو اس کا علم ہوتا ہے کہ تم نے دوسری صورتوں کو

یا اپنی صورت کو اس آئینہ ہی میں دیکھا ہو اس وقت آئینہ کی طرف توجہ نہیں ہوتی اور بلا توجہ
مشاہدہ نامہ نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے اس (آئینہ) کو بطور مظاہر فرمایا کہ اس کو اپنی تجلی ذاتی کی
ایک مثال قائم کر دیا تاکہ تجلی نہ کو معلوم ہو جاوے کہ اس نے حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا اور اس مقام
پر کوئی مثال جو اقرب اور رویت و تجلی (ذاتی کذا قال الحامی) کے ساتھ مشابہ ہو اس مثال
سے بڑھ کر نہیں (اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تجلی غیر ذاتی یعنی تجلی اسمائی میں حق کا مشاہدہ
تامہ ہو جاتا ہے بلکہ یہ حکم تو مشترک ہے بوجہ اشتراک علت کے اور وہ علت دو مشاہدوں کا جمع نہوسکتا
پس تخصیص ذکر کی تخصیص حکم کے لئے نہیں ہے بلکہ تجلی اسمائی میں چونکہ تجلی جامع نہیں ہے
وہاں مشاہدہ تامہ حق کا احتمال پہلے ہی سے نہیں تجلی ذاتی میں جس کا احتمال تھا اس لئے اس کی نفی کر دی
ہذا ما ذقت واللہ اعلم) اور (اگر اس مثال کے انطباق میں کوئی شبہ ہو تو) جس وقت تم صورت کو
آئینہ میں دیکھتے ہو تو اپنی ذات میں کوشش کر لو کہ تم آئینہ کا جرم دیکھ سکو قطعاً نہ دیکھ سکو گے
(ہاں صورت سے نگاہ ہٹا لو اور آئینہ کی طرف خوب نظر جاؤ تو دیکھ سکو گے وجہ یہی ہے کہ ایک
مشاہدہ اور معین ابصار ایک معین وقت میں صرف ایک ہی حین مشہود کے ادراک کی گنجائش
رکتا ہے کذا قال الحامی) حتی کہ بعض لوگوں کو جو آئینوں کی صورتوں میں اس امر کا ادراک ہوا
تو وہ اس طرف چلے گئے کہ صورت مرئیہ حجاب ہوتی ہے رائی کی بصیر اور مرآۃ میں یہ اس
شخص کے علم کا انتہائی درجہ ہے اور بات وہی ہے جو ہم نے کسی اور ہم اس طرف گئے وقد بینا
هذا فی الفتوحات المکیہ (کہ رائی اور آئینہ میں کوئی حجاب تو نہیں مگر جس وقت
صورت کو دیکھ رہے ہو اس وقت باوجود حجاب نہونے کے آئینہ نظر نہیں آتا اور اوپر حجاب
نہونے کی تصریح تو نہیں مگر جب آئینہ نظر نہ آنے کی وجہ حصر کے ساتھ بیان کر دی اور وہ وجہ
حجاب نہیں تو حجاب کی نفی خود ہو گئی اگر حجاب ہوتا تو صرف توجہ کے نہ صرف کرنے سے وہ
حجاب کہاں چلا گیا کیونکہ جس صورت مرئیہ کو حجاب کہا ہے وہ صورت تو اب بھی مرئیہ ہے
غرض یہ صحیح نہیں کہ آئینہ میں کوئی حجاب ہے اسی لئے وہاں آئینہ کو بعض حالات میں دیکھنا ممکن ہے
اور یہاں ذات حق کو کہ مشابہ آئینہ کے ہے صورت تجلی اس سے قطع نظر کر کے بھی نہیں دیکھ سکتے کیونکہ
یہاں مشاہدہ کی صورت مرئیہ ہی ہے کہ اسی صورت کے واسطے سے مشاہدہ ہو مشاہدہ حق کی حقیقت

یہی ہے کہ صورت کا مشاہدہ ہو یہ ہوگا تو کچھ بھی نہ رہیگا) اور (یہی معنی ہیں قول آئینہ کے کہ) جب تم کو اس تجلی ذاتی (بالمعنی المذکور) کا ذوقی ادراک ہو جاوے تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے مرتبہ کا ذوق ہو گیا کہ حق مخلوق میں اس سے فوق کوئی مرتبہ ہی نہیں پس ہوس مت کرو اور اپنی جان کو لعب میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہی نہیں اور اس آگے کچھ ہے ہی نہیں غرض تو اپنی ذات کو دیکھو تو آئینہ تیرا آئینہ ہے (جیسا ابھی بیان ہوا کہ وہ تیسرے تیری استعداد کی صورت میں تجلی کرتا ہی) اور انکی جو رویت (خاصہ) اپنے اہماک متعلق ہے اور ان اسماء کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اس رویت اسماء کی گویا ہی تھیں) آئینہ اس کا آئینہ (اور منظر) ہی (جیسا اپنے محل میں مقرر ہے) اور وہ اسماء اس کے غیر ذات نہیں (تو اس اعتبار سے تو اسکی ذات کا بھی آئینہ ہو گیا جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہے) پس اسکی ذات میں مراہیت و مراہیت کے جمع ہونے سے بعض پر (اممختلط اور مبہم ہو گیا) (یعنی خبیثات اپنی مجموعی صفات و افعال کیساتھ عبد پر تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات یہ تماز نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مراہیت کی ہے کہ وہ صفت ہے اور کونسی حیثیت مراہیت کی ہے کہ وہ فعل ہے اور صفت عین ہے ذات کی اور فعل باوجود اس کی طرف منسوب ہونیکے عین نہیں ذات کی تو ان اعتبارات میں سے کسکو وجہ حق سمجھا جاوے اور اس کو ثابت کیا جائے اور کسکو وجہ خلق سمجھا کر اس سے تنزیہ کیا جائے جیسے کوئی آئینہ بہت شفاف ہے کہ نظر نہیں آتا مگر اس کو کسی رنگین جسم کے محاذی کر دینے سے وہ صورت آئینہ نظر آنے لگے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل ارتسام کوئی آئینہ ہے تو وہ آئینہ اس صورت کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ظاہر بھی ہے اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے کہ پہلے اسکا وجود ظاہر نہ تھا اب ظاہر تو ہوا اسی طرح وہ صورت اس آئینہ کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اسکی وجہ سے مرئی بھی چنانچہ ظاہر ہے پس یہاں آئینہ مثلاً جو دونوں اعتبار جمع ہو گئے ناواقف آدمی کو خلط ہو سکتا ہے کہ آئینہ کو بسا اعتبار اصلی ہے اور کو بسا اعتبار غیر اصلی پس وہ اگر اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہوگی کہ کس صفت کو ذات کیلئے ثابت کرے اور کس کی ذات سے نفی کرے اسی مضمون کو کسی نے اس طرح ادا کیا ہے۔

رق الزجلیج ورق التخمیر فتنہا فتنہا کل الامور

فکنا خمر ولا زجاج وکانہما زجاج ولا خمر

پھر (اس اشتباہ کے بعد) ہم میں (یعنی اہل تجلی میں کذا قال بانی) بعض تو وہ ہیں کہ اپنے (عین) علم (کی حالت) میں (تمازت سے) جاہل ہیں (جیسے مثال مفروض میں اس زجاج کا سن جیہ علم ہے لیکن تمازت نہیں) پس وہ تو یوں کہیگا کہ عاجز ہو نا ادراک معنی درک کے درک (حقیقت) سے یہی ادراک ہے (یعنی اس صاحب تجلی کے اعتبار سے یہی انتہا ہے ادراک کا) اور ہم میں بعض وہ ہیں کہ انھوں نے (وجہ تمازت کو) جانا تو وہ اس قسم کی بات نہ کہیگا گو وہ بات کہنا بھی (مرتبہ عجز میں) اعلیٰ درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اسکو یہ عجز حاصل نہیں لہذا یہ ایسی بات نہ کہیگا مگر اس تمازت کو بھی بیان نہ کر لیا) بلکہ اس شخص کو یہ علم (اور تمازت) سکوت دیکھا جیسا اس (پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز دیا ہے اس کو نہ عجز ہوا کہ عجز کا اعتراف کریں اور نہ تمازت کے ساتھ کلمہ کیا بلکہ خاموش ہو گیا اور یہاں جب تعارض لائل سے ہوا اہل نظر کے اختلاف کا سبب ہو جاتا ہے انہیں کسی سلف سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب ان کو تمازت ہو گیا تو کلمہ کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہے کہ وہ تمازت ذوقی ہے جو عبارت میں نہیں آسکتا اسلئے کلمہ نہیں کرتے) اور یہ شخص (جسکو علم نے سکوت دیا ہے) اعلیٰ درجہ کا عالم باشد ہے اور یہ علم (مذکورہ علوم ولایت سے ہے بالاصالة صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کیلئے ثابت ہے) گو ولایت بالاصالة صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے اور شارحین نے شیخ کے دو سکر کلاموں کے قرینہ سے کہا ہے کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیاء ہی اپنی ذات ہے اور خزان اسرار الکلم میں بعض شارحین سے نقل کیا ہے ان من جاء بعد من امتہ فحصل نہ مرتبہ خاتم الاولیاء ہوا یعنی خاتم الاولیاء ولا یقدر تعدد الاشخاص ذاکانت المرتبہ واحد ولو كانت الاشخاص بلا نہایۃ فی العد فاما خاتم الاولیاء مرتبہ فی الختمیۃ الا ان کان بالزمان ولا اثر لہ اھ اور اسی میں قیصری سے نقل کیا ہے فلہا کان شان النبوة والرسالة ما خذ من مقام خاتم الرسل ان ختمت مرتبہا وبقیت مرتبہ الولائیۃ لا غیر منقطعة فنظر هذه المرتبہ فی الاولیاء بحسب الاستعدادات التي كانت لہم شیئاً ثانیاً الی ان تظهر مرتبہا فیمین ہوں مستعد لہا وهو المراد بخاتم الاولیاء اھ اور اسی میں ہے کہ بعض عارفین حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین عربی

اعتبار سے آپ کمالات عیسویہ کو جامع ہیں حقیقت عیسویہ کمالاتی ہے پس ان شانوں سے مستفیض ہونا
یہ قدم موسیٰ یا عیسیٰ پر ہونا کمالاتی ہی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ شان کمال ولایت جس سے
تمام اولیاء ائمہ بھی اور خود حیثیت ولایت و انبیاء و رسل بھی آپ سے مستفیض ہیں وہ شان کمال ولایت و جہ
اطلاہ جمع مراتب و شعب ولایت کے ختم ولایت کمالاتی ہے اور حسب طرح ان شیون کے منظر ہر کاملہ موسیٰ علیہ السلام
و عیسیٰ علیہ السلام ہیں اسی طرح اس شان کو منظر ہر کاملہ خاتم الاولیاء کمالاتی ہیں جس میں سب انبیاء بھی آگئے
مگر چونکہ ان کا اس سے بھی بڑا لقب ہے اس لئے اس لقب کا ان پر جاری کرنا سوراہ ہے اور عیسیٰ علیہ السلام پر جو
اس کا اطلاق ہوا ہے تو اس وجہ سے کہ ان میں ایک حیثیت امتی ہو چکی بھی ہے غرض حقیقت میں انبیاء کا اس کا
اولیاء سے من حیث الولاية بھی لازم نہیں آیا اور ظاہر استفادہ سے نہیں درآئیدہ کی عبارتوں کو اگر اس
حقیقت پر حمل کرے تو انبیاء سمجھا جاوے تو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ حمل علی ظاہر علی سبیل التمثیل ہے
اور اسی مضمون کو دو سر عنوان سے دو سر شارحین نے بھی اختیار کیا ہے چنانچہ مولانا جامی اس
قول آئندہ حتی ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الامن مشکوة خاتم الاولیاء کی شرح میں
فرماتے ہیں التی ہی مشکوة ولایۃ الرسول الخاتم الاولیاء ص ۱۸۱ لا یرونہ متی رأوہ الامن من مشکوة خاتم الاولیاء
المرسلین اولاً فی مشکوة خاتم الانبیاء و حصر ہا ثانیاً فی مشکوة خاتم الاولیاء فی مشکوة
خاتم الاولیاء ہی الولاية الخاصة بالمحمدیہ وہی بعینہا مشکوة خاتم الاولیاء لان مقامہ
بمظہر ہینہا اہ یقول الاحق ما الحسن الاستدلال بعدم صحۃ المحصرین فسمی الخاتم
والحمد للہ اور بالی آفندی ولا یناقض ما ذہبنا انہی کے تحت میں ضمیں ایک کلام طویل کے
جو تابل ملاحظہ فرماتے ہیں فتابعیہ ختم الرسل الخاتم الاولیاء تابعیہ صاحب القوی قولاً
فی اخذ مرادہ و کذلک صاحب الاسباب تابعیہ لاسبابہ بتحصیل بعض افعالہ و کان
خاتم الاولیاء مرتبہ من مراتب ختم الرسل و معنی قولہ وہو حسنہ من حسنات
ختم الرسل و معنی بقولہ فنا یلزم الکامل الخ و بہ اخذہ من خزینۃ الحق کہا اخذ
بمجرایہ علیہ السلام علم الشرائع و هو مفضل علی جبرائیل بالنص لا ہی والنص
اطلاقہ فلزم اند مفضل علیہ من کل الوجہ فثبت بالنص ان خاتم الرسل مفضل
علی خاتم الاولیاء فی ذلک الوجہ (انصاف) (تیسرا) النص علی جمیع الوجہ خاتم الاولیاء خاتم

نختم الرسل لاخذ هذا العلم عن المعدن اھ آگے حصر مذکور پر تفریع ہے یعنی یہاں تک کہ
 رسل کرام علیہم السلام بھی جب اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء کے مشکوٰۃ سے دیکھتے ہیں
 کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی نبوت تشریع و رسالت تشریع تو منقطع ہو جاتی ہیں (چنانچہ منقطع
 ہو گئیں) اور ولایت کبھی منقطع نہیں ہوتی (اسکے بعض شعب کو بعض نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی
 اخبار عن الحقائق الغیبیہ) پس مرسلین بھی اولیاء ہونے کی حیثیت سے اس علم مذکور کو جانتے
 ہیں تو خاتم الاولیاء ہی کی مشکوٰۃ سے (اور توسط فی العلم سے توسط فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو
 اور اولیاء جو ان سے کم ہیں انکا تو کیا حال ہوگا (یہ بمنزلہ نص کے ہے کہ یہ رویت و استفادہ عالم ارواح
 میں ہے اسلئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہم عصر نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے
 ہو سکتا ہے پس لامحالہ عالم ارواح پر محمول ہوگا جسکی صورت یہ ہوگی کہ عالم ارواح میں تمام انبیاء علیہم السلام
 کی ارواح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک سے مستفیض ہوتی ہیں نبوت میں تو آپ کی شان
 نبوت سے اور ولایت میں آپ کی شان ولایت سے آپ کی اس شان نبوت کا نام ختم نبوت ہے اور آپ کی
 اس شان ولایت کا نام ختم ولایت ہے مگر شان نبوت میں مستفید ہونے والے تو صرف انبیاء کی خاص جماعت
 تھی اور شان ولایت میں مستفید ہونے والے انبیاء کے علاوہ عام اولیاء بھی تھے اسلئے نبوت کا سلسلہ
 اس خاص جماعت تک محدود رہا اور فیض ولایت قیامت تک رہے گا پھر ان مستفیدین فی الولایت
 میں بعض وہ بھی ہیں جو خاتم ولایت کہلاتے ہیں پس اگر حقیقت لیجاوے جسکو میں دیر عرض کر چکا ہوں
 تب تو ان خواتم الاولیاء کا توسط بھی آپ کی اور انبیاء کی ارواح میں ضروری نہیں اور اگر ظاہر پر محمول کیا
 جائے جیسا بعض عبارات کے مابعد میں مستفاد ہوتا ہے تو یہ کہا جاوے گا کہ عالم ارواح میں ہمہ اہل انبیاء کو فیض و کمال
 آپ کے پہونچا اُممیں سے بعض علوم ولایت میں ان خواتم الاولیاء کی ارواح متوسط تھیں جس طرح حق تعالیٰ
 سے جو آپ تک حیات اُممیں جبریل علیہ السلام واسطہ میں قائل لا بھیجے وہ حالاً بھی کہ آپ کو سینہ سے
 لگا کر دیا کہ تحمل حی کا فیض پہونچا دیں مگر چونکہ یہ توسط محض سفارت تھا اسلئے باوجود اس کے
 آپ جبریل علیہ السلام سے یقیناً افضل ہیں اور اسکا یہ ہے کہ محض توسط موجب تفضیل واسطہ نہیں ہے
 پس اول تو احتمال ہے کہ اس توسط میں اختیار روح خاتم الاولیاء کو دخل ہوتا ہے ارواح انبیاء کو اور
 ظاہر عالم غیب میں توسط اضطراری ہی ہے کیونکہ اختیار کی ظاہر حکمت ابتداء و تکلیف ہے اور ہاں

و تکلیف نہیں ہے پس یہ توسط اضطراری ایسا ہوگا جیسا شمس اپنی حرکات خاصہ بواسطہ اوقاف
 نماز کے آنے کے اور انبیاء و اولیاء کے نماز ادا کرنے کے خاص فضائل و قرب الی اللہ میں ترقی کر نہیں سکتا
 ہو گیا تو کیا آفتاب فضل الخلاق سے افضل ہو جاوے گا اور اگر اس فادہ میں مفید کے افعال اختیار
 کو بھی دخل ہو تب بھی موجب تفصیل نہیں جبکہ وہ علم مقصود بالذات نہو چنانچہ علوم نبوت کے سلسلے
 علوم ولایت مقصودیت کا درجہ نہیں رکھتے خصوصاً جب کہ راجح بھی یہی ہو کہ نبوت افضل ہے ولایت
 سے پس اس کے علوم بھی افضل ہوں گے علوم ولایت سے اور اسی علم کی مقصودیت و غیر مقصودیت کی بنا پر خضر
 علیہ السلام کو موسیٰ علیہ السلام سے افضل نہ کہیں گے اور اگر علوم مقصود بھی ہوں تب بھی توسط خوب
 تفصیل نہیں جب تک خصوصیات خاصہ منضم ہوں کیا معلوم نہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام
 جو قرآن و حدیث پہونچے گا انہیں رواۃ کا توسط ہوگا تو کیا عیسیٰ علیہ السلام پر ان کو فضیلت حاصل
 ہو گئی یا حدیث میں مصرح ہے کہ ایک صحابی کے قرآن پڑھنے سے آپ کو ایک کیت بھولی ہوئی یاد آئی
 رواہ اشیحان و ابوداؤد اور اس حدیث کے متعلق ایک مفید حاشیہ بھی ختم بحث پر نقل کیا جاوے گا
 اور وہ قرأت فعل اختیار ہی تھا تو کیا وہ صحابی آپ سے افضل ہو گا اور بعض نظائر اس کے خوشیخ و کلام
 میں آگے آتے ہیں اور وہاں ہی مدار فضل کو بھی بیان کرینگے بقولہ *دانا نظر الرجال الخ* اب حشوت
 کی یہ بنا رہی کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا لازم آتا ہے اور یہی بنا رہی شیخ سے سونظر کی
 اب صرف یہ امر رہ گیا کہ خود اس توسط کی کیا دلیل ہے تو دلیل اسکی شیخ کا کشف ہے جس پر ایمان لانا ضروری
 اور نہ زبردستی اسکو معارض نص قرآن دیکر اس پر طعن کرنا جائز ہے چنانچہ احقر نے اس کشف کی صحت کا
 معتقد و بلکہ طبعاً اس سے وحشت قلب میں پاتا ہے مگر ساتھ ہی شیخ کے ساتھ گستاخی کو بھی قبیح
 اور موجب حرمان سمجھتا ہے مگر یہ کہ شیخ کو اس خیال میں کسی خاص سبب سے غلط فہمی ہوئی ہو واللہ اعلم
 آگے جواب کے ایک سوال کا وہ یہ کہ خاتم الاولیاء خود تابع ہے ایک نبی کا تو اس علم میں انبیاء کا متبوع
 کیسے ہو جاوے گا اسکا جواب یہ ہے کہ خاتم الاولیاء اگرچہ تشریح میں خاتم البسل کے احکام کا تابع
 ہے مگر یہ تابع ہونا اس کے مقام مذکور میں قاذح (اور اس کے منافی) نہیں اور جو دعویٰ ہم نے کیا ہے
 اس کے مناقض نہیں کیونکہ وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہے جیسا کہ دوسرا اعتبار سے اعلیٰ ہے اور اس اعلیٰ
 سے مراد فضل نہیں بلکہ مطلق تقدم مثل تقدم واسطہ کے ذی واسطہ پر اور مثل تقدم البوسین کے وجود

ابن پر کیونکہ تقدم کے بہت سے اقسام ہیں کیا حضرت بلالؓ کا تقدم مشی الی الجنۃ میں حضور
صلی اللہ علیہ وسلم پر خود حضور کو نہیں ملتا ہوا۔ آگے ہی استیعاد مطلق تقدم کو منقول
صحیح سے دفع کرتے ہیں اور فرماتے ہیں (اور ہماری ظاہری شریعت میں بھی وہ دلائل ظاہر
ہوئی ہیں جو ہماری (اس) مذہب کی (کہ مفضول کو من وجہ قائل پر تقدم ہو سکتا ہے اور
یہ تقدم دلیل فضیلت کی تھیں) تائید کرتے ہیں (آگے بتلاتے ہیں کہ یہ دلائل کہاں ظاہر ہو
ہیں یعنی ظاہر ہوئی ہیں) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فضیلت میں ساری بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے
باب میں اور تباہ نخل کے باب میں (چنانچہ احادیث میں صرح ہے تو دیکھو یہاں مفضول کے
پاس وہ علم تھا جو افضل کے پاس نہ تھا) سو کامل کیلئے یہ ضرور نہیں کہ اُسکو ہر چیز میں اور ہر رتبہ
میں تقدم ہی ہو اگر (حقیقت شناس) مرد دنیا کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم (و علم
تقدم) کی طرف ہوتی ہو اسی مقام پر ان کا مطلوب ہے باقی حوادث اکوان و ان کے قلوب کو ان سے
کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود ہیں اور اس شراک کی علت سے ہی حکم ثابت ہو گیا سب
علوم غیر مقصودہ کا اگرچہ وہ علم باللہ کا کوئی خاص رتبہ ہی ہو مگر اپنے مانوق رتبہ کے اعتبار سے اگر وہ
غیر مقصود ہو تو انہیں بھی تقدم دلیل فضیلت نہیں پس یہاں سے وہ مشبہ ساقط ہو گیا جسکو مولانا
جامی نے مع جواب کے کہ وہ جواب اس درجہ کا نہیں اس عبارت سے نقل کیا ہے فان قبل متبعیۃ
خاتم الاولیاء الخاتم الانبیاء فی حقائق الولاية تقدم فی رتبہ العلم باللہ لا فی العلم
بحوادث الاکوان فکیف یصح ما ادعاه الشیخ من متبعیۃ خاتم الاولیاء الخاتم
الانبیاء فان خاتم الانبیاء مقدم علی کل فی رتبہ العلم باللہ قلنا اہ اور دلیل سے ثابت ہے
کہ علوم نبوت کے مقابلہ میں علوم ولایت غیر مقصود ہیں لہذا قال ابن تہیمہ فی خاتم الاولیاء ان
کان لہ التقدم فی هذا الوجه من رتبہ العلم باللہ لکنہ تابع ختم الرسل فی رتبہ من
رتبہ العلم باللہ وهو علم الشریعۃ الشریفۃ علی کل رتبہ من رتبہ العلم باللہ و علی
علم خاتم الاولیاء الذی اخذہ من الرسول الی قولہ وهذا العلم (ای علم التشريع)
افضل و اعلیٰ من العلم الدنی اہ اور راز اسکا یہ ہے کہ مقصود صلی قرین عبد کا حق کیساتھ تو
جن علوم کو ہمیں دخل ہے وہ مقصود ہیں اور جنکو ہمیں دخل نہیں وہ غیر مقصود ہیں اور علامت اسکی

کہ کن علوم کو ہمیں دخل ہے اور کن کو نہیں یہ ہے کہ جن علوم کی تحصیل کا امر کیا گیا ہے اُن کو اس
 قرب میں دخل ہو ورنہ اُن کے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قریب
 اور حق تعالیٰ عبث ہو منزہ ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا اُن کو اس قرب میں دخل نہیں
 ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آوے گا جو نص کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ علوم لدنیہ کی تحصیل کا ہر
 کہیں امر نہیں وہ تو خود علوم شرعیہ پر عمل کرنے کا مرقہ غیر لازم ہے اور علوم شرعیہ کی تحصیل کا ہر
 پس معلوم ہوا کہ علوم شرعیہ کے سامنے علوم لدنیہ غیر مقصود ہیں پس ہمیں اگر کسی کو تقدم بھی ہو جائے
 تو دلیل فضل نہیں اور یہاں جس علم باشد کا ذکر ہو اسکے حصول کو ظاہر ہے کہ قرب میں داخل نہیں جیسا کہ رعایا پر
 بادشاہ کو اُن صفات کے اعتبار سے جاننا ضروری ہے جن کو تعلق حکومت سے ہو اگر فرض کیا جائے کہ دو شخص بادشاہ
 کے پاس اس وقت پہنچیں کہ اُس کے سامنے آئینہ رکھا ہو اور اُس آئینہ میں ایک خال نظر آ رہا ہو ان دو شخصوں میں اختلاف
 ہو کہ یہ خال چہرہ کا ہے یا اس آئینہ میں کن فی نقطہ ہے اور اس اختلاف میں صحیح قول ایک ہی کا ہوگا لیکن دیکھئے کہ
 بادشاہ کی رضا و عدم رضا میں اس علم یا جبل دخل ہوا اور یہی سبب ہے کہ حضرات صحابہ و خلفائے علوم
 کبھی کلام نہیں کیا اور چونکہ یہ مسئلہ کہ مطلق تقدم ہونی غیر المقصود دلیل فضل نہیں مہتمم بالشان تھا اسکے سمجھنے کی
 تاکید کرتے ہیں یعنی پس ہر جو ذکر کیا ہو اسکو خوب تحقیق سے سمجھ لو (آگے خاتم الانبیاء خاتم الاولیاء کا تذکرہ
 بعض آثار میں بیان کرتے ہیں) اور (فرماتے ہیں کہ) جب بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو (جیسا کہ خواب میں
 دیکھا تھا) اینٹوں کی دیوار سے تشبیہی (وجہ تشبیہی محیط ہونا ہے) صنایع شرعیہ اسرار لدنیہ کو اور ہر نبی گویا اس قصر نبوت
 کا جزو ہے اسلئے اینٹ کی شکل میں نظر آئے کہ اقال الجامی) اور وہ دیوار کامل ہو چکی تھی ہر ایک اینٹ کو موقع اور
 اینٹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے (عرض حب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خواب دیکھا اور خاتم الاولیاء
 کو خاتم الانبیاء سے مناسبت تھی اسلئے ضرور ہے کہ وہ بھی ایسا ہی خواب دیکھیے) مگر اتنی بات (میں فرق) ہے کہ حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم تو اس اینٹ کو صرف ایک ہی اینٹ دیکھیں گے اور خاتم الاولیاء تو یہ خواب دیکھنا تو اسکو ضرور
 اسلئے وہ بھی اُس دیوار کو دیکھیں گے جسکے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو (تشبیہی ہے) چنانچہ
 فتوحات میں اپنا یہ خواب دیکھنا اور شلحہ عصر کا یہی تعبیر بیان مذکور ہے کہ اقال الجامی بالی آفندی) اور وہ
 (خواب میں) دو اینٹ دیکھیں گے کہ بڑے بڑے وہ دیوار ناقص ہے اور وہ دیوار دو اینٹوں سے کامل ہوگی ایک اینٹ تو
 سونے کی دیکھیں گے اور دوسری دیوار لایت جیسا خود آگے کہتے ہیں وهو موضع اللبنة الذہبية فی الباطن

۱۰
 اخذت من
 ہر کتاب
 بابی آفندی
 ۱۱
 جواب سائل
 دل علیہ السلام
 من ہر کتاب
 وجہ التنبیہ
 بین الشرط
 والکبر والافند
 من ہر کتاب
 معنی یعنی
 وہاں شہین
 فی القامیۃ
 ۱۲

نہ اس وجہ سے کہ ولایت افضل ہے بلکہ اسوجہ سے جسکو مولانا جامیؒ نے لکھا ہے فان الولاۃ کما انہا لیست قابلۃ
 للتغیر بالنسبۃ الى الزمان بوجہ من الوجہ عما هو علیہ فکذلک الذہب (۱) اور ایک اینٹ چاندی
 کی (اور یہ صورت نبوت کی ہے جیسا خود لگے کہتے ہیں) نہ تابع لشرع خاتم الرسل فی الظاہر و هو موضع اللبۃ
 الغضبیۃ نہ اسوجہ سے کہ نبوت مقصود ہے بلکہ اس وجہ سے جسکو مولانا جامیؒ نے لکھا ہے لان النبوة کما انہا قابلۃ
 للتغیر بالنسبۃ الى الزمان فکذلک الغضبۃ اہ او خواب میں انہی مشارکت فی الاوصاف کافی ہوئی
 سو ضروری بات کہ وہ خاتم الاولیا اپنی ذات کو ان دونوں مقبول کی جگہ میں لگا ہوا دیکھیں گے پس ہی خاتم الاولیا
 وہ دو اینٹیں ہوگا جس سے دیوار مکمل ہوگی (اور احقر اپنے ذوق کے ساتھ کہ خاتم الانبیاء کو خواب کی دیوار اور خاتم الاولیا
 کی دیوار ایک ہی چیز کی صورتیں نہیں ہیں تا کہ شبہ ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کشف نامہ تھا اور اس کی کلام ہے
 بلکہ وہ پہلی دیوار نبوت کی ہے اور آئیں اسی ذات باقی ہے جس میں صرف بتوہیت ہی کی شان ہے کیونکہ آپ
 متبوع مطلق ہیں حتی کہ جس علم میں رسل کا اور آپ کا بھی من حیث الولاۃ خاتم الاولیا سے آخذ ہونیکا جو
 کیا جاتا ہے وہ حیثیت ولایت کی خود آپ ہی سے مستفاد ہے کہ مستعلم عنقریب پس آپ کے متبوع مطلق ہونے
 میں کوئی خدشہ نہیں اور یہ شان ایک ہے اسلئے اسکی وحدت ایک اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئی اور
 دوسری دیوار ولایت کی ہے اور آئیں ایسا خاتم باقی ہے جس میں دو شانیں ہیں ایک شان ولایت کی
 یعنی معاملہ جو فیما بینہ و بین البشر اور ایک شان تابعیت للشرع النبوی کی اور گو وہ ولایت خود اسی
 تابعیت کا ثمرہ ہے مگر کچھ بھی تعدد تو ہے پس یہ دو شانیں دو اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئیں حتی کہ اگر حضور
 اس دیوار کو دیکھتے تو آپ بھی دوسری اینٹ دیکھتے کیونکہ یہ اپنی صفت نہ ہوتی ایک لی کی ہوتی اسلئے
 اگر وہ لی اس دیوار کو دیکھتا تو ایک اینٹ دیکھتا کیونکہ یہ اپنی صفت نہ ہوتی تہی کی ہوتی یہ میں اپنے ذوق سے
 لکھا تھا لکن الحمد للہ اسکے بعد بالی آفتدی کی یہ عبارت ملگنی فكان الحائط فی حق ختم الرسل حائط
 النبوة واما فی حق خاتم الاولیا فحائط الولاۃ اہ ملخصاً لکے اسکا سبب بتلاتے ہیں دو اینٹیں
 خواب میں کیوں دیکھیں گے فرماتے ہیں) اور وہ سبب اس (مطلق) اینٹ کو (فلا یجوز التضمیر الى اللبۃ
 حائط النبوة بل الى جنس اللبۃ المتحقق فی ماحۃ لبنتین) دو اینٹیں دیکھنے کا موجب ہے یہ کہ (اں
 شتخص میں صفت ہیں ایک یہ کہ) یہ تابع ہے شرع خاتم الرسل کا ظاہر میں (یہاں ظاہر اس باطن کا مقابل ہے
 جو بھی غیب کے ہے کہ مطلق باطن کا پس خود یہ ظاہر مرکب ہے ایک ظاہر یعنی اعمال جوارح اور ایک باطن یعنی اعمال

قلبیہ سے اور اتباع اُس کی کا اس ظاہر کے دونوں جزو میں ہر اُس کے ظاہر میں بھی اور اُس کے باطن میں بھی
 پس اس سے کوئی ملحد گنجائش باطل کی نہیں کال سکتا اور یہی اتباع فی الظاہر موقع ہر خشت سیمین کا اور وہ
 موضع خشت سیمین کا شرع کا ظاہر اور وہ احکام ہیں جنہیں اُس رسول کا اتباع کرتا ہے جیسا کہ (اُس میں ایک
 دوسری صفت ہے کہ) وہ اپنے باطن میں حق تعالیٰ سے وہ احکام بھی لیتا ہے کہ جن میں وہ صورت ظاہر کے
 اعتبار سے (اُس رسول کا) متبع ہے (یعنی خود یہ احکام بھی بلا واسطہ اسکو القاء ہوتی ہیں مگر تحت نہیں اور خود یہ
 القاء بھی مشروط ہے اتباع شرع کے ساتھ گو اس بنا پر کہ حق تعالیٰ کو اس کا اتباع معلوم تھا دار تکلیف قبل ہی
 القاء ہونے لگی اور یہ صفت ولایت کی ہے پس ہمیں دو صفت ہوئیں اسلئے اسکو دو اثبات نظر آدینگے) کیونکہ وہ
 ہر امر کو اسی کے مطابق دیکھتا جس حالت پر وہ اوراق ہر اسلئے ضرور ہوا کہ وہ اُس حالت کو اسی طرح دیکھے گا کہ
 ہمیں دو اثباتوں کی کمی ہے (جسکی تعبیر یہ ہے کہ قصر ولایت میں ایک خاتم ہونا والا ہے جس میں دو صفتیں ہیں) اور ختم
 فی ہر موضع خشت زیریں کا ہے باطن میں (یعنی عالم غیب میں) کیونکہ خاتم الاولیاء (علوم کو جنہیں سب
 علوم آگئے) اُسی معدن سے لیتا ہے جہاں وہ فرشتہ لیتا ہے جس کے ذریعہ سے رسول کی طرف وحی بھی جاتی
 ہے (اور وہ معدن حق تعالیٰ ہے یعنی بلا واسطہ حق سے لیتا ہے مگر قبل تبلیغ نبی کو اُس کا قطع یا عمل اسکو بھی
 جائز نہیں اور جب خود احکام شرعیہ کو بھی بلا واسطہ اُس معدن سے لیتا ہے تو غیر احکام شرعیہ کو تو بدرجہ اولیٰ
 جسے علوم ذوقیہ کشفیہ جنکو جمہور کے نزدیک ہر رسول بھی من حیث الولاہیت براہ راست حق تعالیٰ سے
 لے سکتا ہے اور شیخ اُن کیلئے بھی توسط کے قائل ہیں گے اس تحقیق کا نافع ہونا بتلاتے ہیں یعنی) پس تم
 سمجھ گئے ہو جسکی طرف میں نے اشارہ کیا ہے کہ دلی کمال علوم کو حق تعالیٰ سے براہ راست لیتا ہے مگر پھر بھی
 رسول کا ہونا ضروری ہے (تو تم کو بڑا نافع علم حاصل ہوا) کہ نبی کے اتباع کا لزوم کس درجہ ثابت ہوا اب تمام
 تحقیق کے خلاصہ طور پر فرماتے ہیں) پس خاتم نبی آدم علیہ السلام سے لیکر (اور خود آدم علیہ السلام بھی کذا
 قال الحامی) آخری نبی (یعنی عیسیٰ علیہ السلام تک ہوئے ہیں انہیں کوئی نبی ایسا نہیں جو بجز مشکوٰۃ خاتم
 انبیاء کے علوم کو کسی اور جگہ سے لیتے ہوں گو آپ کا وجود عصری (سب سے) متاخر ہوا لیکن آپ اپنی
 حقیقت (ورود حانیت) کے درجہ میں موجود تھے اور یہی معنی ہیں آپ کے اس ارشاد کہ کنت نبیا و آدم
 بین الماء والطين دو سکر انبیاء صرف مبعوث ہونے کے وقت نبی ہوئے ہیں (مطلب یہ کہ جو کام
 نبی کا کہ فیوض و برکات خاصہ کا اعطا کرے آپ عالم ارواح میں سب انبیاء پر کرتے تھے بخلاف دو سکر

انبیاء کو ان سے یہ افاضہ عالم ارواح میں نہیں ہوا) اور یہی شان خاتم الاولیاء کی ہے کہ وہ ولی ہو چکا تھا جبکہ آدم ہارون میں تھے (یعنی عالم اجسام میں آئے تھے) گو عالم ارواح میں تھے اور ولایت کیساتھ بھی موصوف تھے اگرچہ علوم ولایت میں کہ نفس ولایت میں برعم شیخ ان کے کو خاتم الاولیاء کا توسط بھی تھا) اور دوسرا دلدار جو میں اس وقت ولی ہو کر حبشہ رانط ولایت کو حاصل کر لیا اور وہ شرائط خلاق الہیہ کے ساتھ متصف ہوتا تھا کہ حق تعالیٰ کا نام بھی لی حمید ہر پس اوی ولی تو دنیا میں اگر ولی بنتے ہیں اور خاتم الاولیاء عالم ارواح میں ولی تھا یعنی القار علوم ولایت کا کرتا تھا جو موقوف ہے ان کے حصول پر جو موقوف ہے تلقی عن اللہ پر جو موقوف ہے ولایت پر جیسا کہ ظاہر ہے پھر وہ القار خواہ اضطراری سے ہو مگر ان مقدمات سے ولایت کا حصول ثابت ہو گیا کیونکہ القار کو اضطراری ہو مگر بدوں تلقی کو تو نہیں ہو سکتا آگے وہی حکم عام جو سب پیروں کی نسبت کیا تھا حتیٰ ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الامم مشکوٰۃ خاتم الاولیاء اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی لکھتے ہیں جبکہ نقل کرتے ہوئے بھی اور پیغمبر و نکی نسبت لکھتے ہیں بھی زیادہ ہاتھ تھراتا ہے دل اشتیاق ہو مگر یہ نقل بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حق کیلئے ہے کہ آپ کے ایک متبع کو کوئی پیرا ہے اس کے کلام کی حقیقت کو سمجھ کر قبول بھی نہ کر رہا باقی ادب برادری اسکی نسبت مولانا کا قول نقل کرتا ہوں ۵

بے ادب ترینست ز کس در جہاں با ادب ترینست ز کس در نہاں

پس (کہتے ہیں کہ) خاتم الرسل کی نسبت ختم ولایت کے ساتھ ولایت کی حیثیت سے وہی نسبت جو اس کے ساتھ اور انبیاء و رسول کو ہو کیونکہ آپ ولی بھی ہیں (جیسے کہ) رسول (اور انبیاء بھی ہیں) قال الحامی الولی باعتبار باطنہ الرسول باعتبار تبلیغ الاحکام والشرائع الہی باعتبار انبیاء عن الغیب والتعریفات الالہیہ ولکن بواسطۃ الملک) اور خاتم الاولیاء ولی بھی ہے (اور شرائع و احکام میں خاتم الرسل کا) وارث بھی ہے (اور ولی ہونے کی حیثیت سے علوم کو) اصل (معدن) سے لیتا ہے (اور دراتب (مقامات) کا شاہدہ کرنے والا بھی ہے) تو ولایت دونوں میں مشترک ہے اور خاتم الاولیاء کا توسط باعتبار بعض علوم کے مطلقہ ولایت میں واقع ہے اسلئے خاتم الرسل کی ولایت میں بھی اس علم مذکور کا اعتبار ہے اسلئے ہو گا کہ اب اس وقت بالکل اخیر میں ایک صنم کو در دہو در آتو حش کم ہوا مجمع میں لایا کہ شیخ کے نزدیک گو ولایت کو نبوۃ پر تفوق ہو مگر علوم ولایت بقابلہ علوم نبوت کے اتنا برکمال نہیں جیسے غیبی کوئی پر تقدم نہ ہو سکے بلکہ ان دونوں میں یہی ہے نسبت جیسے صنم اور نماز میں نبی میں ولایت شرائط نبوت کے ہیں اگر اسی سفر میں حضور کے ساتھ ہوا اور نماز کے

وقت پانی کی تلاش میں نکلے اور جیپانی بلجائیے اول خود وضو کرے پھر پانی لا کر بنی کو وضو کرائے مگر
 جب جماعت کا وقت آئے بنی کا مقتدی تجاھے تو اس تقدم فی الوضو یا تو وسطی صلب المار کسی کو تفضیل
 یا سواد یکا شبہ بھی نہیں ہوتا ہی حال ہر ولایت کا نبوت کے مقابلہ میں پھر نبوت میں ہی مقدم ہر جیسا
 نماز میں نبی امام بنائے گئے یہ بالکل ایسا ہی ہر جیسا کسی آیت کا علم نبی کو حافظہ میں ہے اور اسکے ادنی خادم
 کے حافظہ میں جاوے جیسے اوپر حدیث گذری ہے تو جو شخص حفظ قرآن کا اسکے درجہ سے زیادہ کمال سمجھو ہا
 وہ تو یہ سن کر سخت متوحش ہوگا جیسے عوام الناس یہ نہ کہ فلاں واقعہ کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
 منفی کیا جاتا ہے متوحش ہوتے ہیں اور اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نقیص سمجھتے ہیں یا جیسا مجھے میر
 ایک دوست تحکایت بیان کی کہ کسی مقام میں اثنائے تقریر میں اسکی منہ سے نکلیا کہ ایک بار حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کی تعلیم شریفین کو کوئی گندگی لگ گئی لوگ اُنکے مارنے کو طیار ہوئے تو اُن کے نزدیک ظہار تعلیمین
 بڑا کمال ہے کہ اُنکی نفی کو موجب نقص سمجھے مگر جسکو اس واقعہ کو علم کا یا ظہار تعلیمین کا درجہ معلوم ہوگا وہ
 متوحش نہ ہوگا بلکہ دلیل کا اتباع کرے اگر دلیل قوی بلا معارض ہو اس کا قائل ہوگا اگر ضعیف بلا معارض
 اسکا احتمال کھینکا اور اگر ضعیف مع المعارض ہو اگر معارض قطعی ہو اسکو قطعاً رد کرے اگر معارض قطعی
 نہیں ظنی بالدرالہ ہو اسکو ظنار رد کرے اگر پس ہم لوگ تو خود علوم ولایت کو بہت بلند پایہ پر پہنچا ہوا عقلاً
 کہہ رہے ہیں اسلئے ایسے مضمون سے وحشت ہوتی ہے اور اگر اسکے درجہ میں سمجھا جائے جیسا شیخ نے بھی ہوئی
 تو اس کو وحشت تو نہ ہوگی۔ اب دلیل کو دیکھا جائے سو دلیل محض کشف ہی نہیں تخیل کا بھی احتمال ہے
 اور معارض کو قطع نہیں مگر ظاہر خصوص سے متبادری ہے کہ ذات صفات حق کو متعلق جی علی کہا لایم
 ہیں انہیں سب انبیاء سب اولیاء بر مقدم ہیں اسلئے اس کشف کو ظناً غلط سمجھنے اور احتیاط کیلئے دلائل
 بھی کہیں مگر ہمیں اس در شیخ کو سب شتم کرنے اور ضلال و منحل کہنی میں میں آسمان کا تفاوت ہے البتہ اگر
 اخصائیت علی الانبیاء کا دعویٰ کرتے تو بیشک ضلال محض تھا پھر اگر شیخ میں اہل اہل قبول دیکھتے تو
 اس فعل کی نسبت کرنیکی تکذیب کرتے مگر بجا یہ غریبے ایسا ایک لفظ بھی نہیں کہا بلکہ اخیر میں نہایت
 تصریح کی ساتھ اس کو تہم تفضیل کو رد کرتے ہیں (اور فرماتے ہیں کہ) وہ (خاتم الاولیاء) باوجود ان تمام احکام کے
 حضرت خاتم المرسل محمد صلی اللہ وسلم مدار جماعت سید الدینی آدم فی فتح باب القفاعة کے درجات میں
 میں سے ایک درجہ سے کسی حال میں مستقل نہیں حتی کہ خواہش لایت میں بھی حضور ہی کا طفیلی ہے اور

تقدم اس طفل کامل نہیں صبر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو مشورہ اساری سبک بارہ میں تھا یا جوانی یا بے عبد الشہ
بن ابی منافق کے جنازہ پر نماز پڑھنے کے متعلق تھی حضور کا زمین ہاں نہیں گیا مگر وہ سب بھی حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کے تعلق و اتباع کا فیض تھا گویا آپ ہی کا کمال تھا جو آئینہ عمر میں ظاہر ہوا جیسا آئینہ شیشہ
کہ مقابل کے کپڑے کو جو جلادیتا ہے وہ اثر آفتاب ہی کا ہے جو بلا واسطہ ظاہر نہیں ہوتا مگر بواسطہ ظاہر
پس اگر آپ صبیحانی سے مشورہ لیں اور اس مشورہ پر عمل فرمادیں تو گو ظاہر زدہ عام صحیح صحابی کا ہے مگر
واقعہ میں آپ ہی کا ہے گویا پھر وہ باعمل حاضر نہوای طرح اس خاتم الاولیاء کی خاتمیت اور شکایت اور
اخذ العلم عن اللہ تعالیٰ یہ سب آپ ہی کے کمالات میں گواہی بھی کسی خاص علم کو اس کے اخذ کر لینے سے
کسی حاکم نے ایک شخص کو جس واقعات بلد کیلئے اس خبر کہ خود اس سے بڑے کاموں میں مشغول ہے جیسے نبی اسلام
و جن تجلیات میں مشغول ہیں وہ تجلیات مفید علوم و لایات کمال میں انسپکٹری پولیس کے اختیارات دینے جس
وہ واقعات بلد کی تلقی براہ راست بلا توسط خبر دہ کے کرتا ہے اور جس حکم میں چاہے اپنے اختیارات کے گھس جاتا ہے اور
پھر وہی خبریں جمع کر کے اس حاکم کو پہنچاتا ہے تو ظاہر میں یہ انسپکٹر خبر دہ کا واسطہ ہے مگر معنی یہ حاکم ہی واسطہ ہے
اس انسپکٹر کو خبریں حاصل ہونیکا کیونکہ جس اختیار کی وجہ سے وہ خبریں حاصل کر سکتا ہے وہ اختیار اس حاکم کا دیا
ہوا ہے اسی کے قریب مضمون لانا جامی نے اپنی شرح میں لکھا ہے عبارتہ ہکذا وان شئت تحقیق ذلك
فاسمع لما یقول علیک اعلما ان الحقیقة المحمدیة مشتملة علی حقائق النبوة والولاية کما ہا فاحدة
جمع حقائق النبوة ظاہر ہا واحدة جمع حقائق الولاية باطن ہا فالا بنیاء مرجعیت انہم بنیاء
مستمد من مشکوۃ بنوہ الظاہر و مرجعیت انہم اولیاء مستمد من مشکوۃ اولیاء الباطن
و کذا الاولیاء التابعون مستمد من مشکوۃ ولائیتہ فالا بنیاء والاولیاء کلہم مظاہر
بحقیقتہ الاولیاء لظاہر نبوتہ والاولیاء لباطن ولائیتہ وخاتم الاولیاء مظہر احدیت جمعہ
لحقائق ولائیتہ الباطنہ فلاستمداد من مشکوۃ خاتم الاولیاء بالحقیقة هو استمداد من مشکوۃ
خاتم الاولیاء وانما اضیف الاستمداد الی خاتم الاولیاء باعتبار حقیقتہ الی ہی بعض من حقیقتہ
خاتم الاولیاء و معنی استمداد خاتم الاولیاء منہ بحسب لایتہ استمدادہ بحسب النشأۃ العنصریۃ
من حقیقتہ ہی بعض من حقیقتہ وذلك الی الخاتم مظہرہ فہذا بالحقیقة استمدادہ من نفسہ
غیرہ و احذہ اعلم بالحقائق او بالی قندی نے اپنی شرح میں لکھا ہے فکانت ختمیۃ و مستکاتیۃ

من ختم الرسل لان العلم الذی یاخذ عن الله تعالى فی السرح یعطى ختم الرسل لا یاخذ الا بوجه
 من شعبه من ولا یتختم الرسل وفى التحقيق یاخذ الله بسببه لعظمی بسببه وکان تقدّمه هذا الوجه
 تقدّم الجزم على الكل فلا فضل على ختم الرسل باى وجه کان كما قلنا لك من قبل لکے آپ کی اس
 خاص سید ولد آدم فی فتح باب الشفاعة سوا یک اندہ مؤید مضمون بالا کا مستنبط فرماتے ہیں یعنی (اللہ تعالیٰ
 نے آپ کی اس سیادت کیلئے) ایک خاص حال کو معین فرما دیا (اور وہ حال خاص شفاعت کا ہے کہ آپ میں سے
 محشر میں مقدم ہوں گے اور آپ میں) تعیم نہیں مائی (حتی کہ دنیا میں بعضی دعائیں کہ شفاعت کی فرد میں قبول
 نہیں ہوئیں اور بعض غیر مقبولین کی دعائیں قبول ہو گئیں اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ النظر فی الیوم بعثت
 کی درخواست فوراً منظور ہو گئی) اور اس حال خاص میں (آپ کی سیادت و تقدّم اس درجہ پر ہو چکا یا گیا
 کہ) آپ سارا الہیہ پر مقدم ہو گئے (تو کیا اس سے آپ کی تفصیل حق تعالیٰ پر لازم آگئی) چنانچہ صفت تہنّج
 صفت تہنّج کے سامنے اہل بلا کے حق میں شفاعت کر لگی وہ بعد شفاعت شافعین کے ہوگی (ایک
 حدیث میں آیا ہے کہ سبکی شفاعت کے بعد حق تعالیٰ فرما دیں گے کہ شفاعت کر چکے صرف ارحم الراحمین
 باقی ہے) پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم سیادت (خاصہ میں) مقام خاص تک نہ پہنچے تو جو شخص مراتب
 اور مقامات کے حقائق اور احکام کو سمجھتا ہو اس کو ایسی کلام کا قبول کرنا دشوار نہیں ہوتا وہ یلشک
 بحث تھی عطیات الہیہ کی جو ایک قسم سے منجملہ نعمتوں کے جن کا ذکر بالکل شروع مضمون میں آگیا ہے
 دوسری قسم یعنی عطیات اسمائہ کا یہاں سے واما المنحة الاسماء فیتناہی مگر چونکہ اس وقت اسکی شرح سے
 کوئی غرض متعلق نہیں اسلئے اس پہلی ہی قسم کی بحث پر کلام ختم کرتا ہوں نیز مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو اب
 کے حال کا بہت مختصر طور پر اعادہ کر دوں تاکہ تہنّج متن کے رہے اور تمام تقریریں تہنّج شرح کے پس وہ حاصل ہے کہ
 اول تو شیخ کا دعویٰ ختم ولایت کا کسی قوی دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا جو شخص بھی خاتم ہوا اسکا واسطہ
 فیض انبیا ہونا ولایت میں نہیں بعض علوم ولایت میں سے ہیں یہ بالاختیار بلکہ بعض تعجیبات پر کہ اس لفظ
 کو محض اصطلاحی کہا جائے لفظ تعسّی ثابت نہیں ہو سکتا اگر اختیار سے بھی ہو تو یہ توسط علم مقصود میں
 نہیں یا خویر لکھ علم مقصود میں ہی ہو تو اس سے افضلیت لازم نہیں آتی لغفلان الخصوصیہ
 الیٰ ہی مدار الفضل چھٹے حسب افضلیت کی نفی کر رہے ہیں تو لزوم معتبر یہاں التزام ساتویں شیخ
 دعویٰ میں متفرد نہیں آئیں دوسرے نہ کوئی دوسرے پر محبوب نہیں کرتے اور جبکہ ادلہ شرعیہ قائم کر رہے ہیں تو اگر عباد

بھی ہو تو خطا اجتہادی پر سب شتم محل خطری اور اس مقام پر یہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے
اکابر کے بھی ایسے بعض اقوال نقل کر دوں جس سے شیخ سے تو حشمت ہو پس عرض کرتا ہوں قال المغائر الرومی
آن می کز آتش کرم نہاں بہ باتو گویم لے تو اسرار جہاں * آن می را کہ نگفتم بخلیل * و آن می را کہ ندانند جبریل
آن می کز می سجادم نزد * حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد * حاشیہ میں ہے در اینجا اشکال است * آن نزد فضل کی است
یہ انبیاء و ہر یکی از شرح در پے رفع این اشکال شدہ است * شرح نور اللہ لفظہ کہ خواجہ محمد یار سابق میں سرہ
الشریف نوشتہ اند کہ اگر اولیای است را بعضی از معارف و مواجید تطفلاً بوساطت سرور انبیاء علیہم السلام
میسر شود کہ انبیاء ماضی را باستقلال حاصل نگشتہ باشد درین صورت فضل علی بر بنی لازم نمی آید بحکم
این حالت اورا باستقلال نیست الخ * اور احقر نے کلیہ مثنوی میں اسکی شرح میں جو لکھا ہے * آئیں ایک کام کا
مضمون ہے اس کو بھی نقل کرتا ہوں * جاننا چاہئے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اولاد اور اولیاء اور
کو تبعاً و قسم کے علوم عطا ہوئے ہیں علوم نبوت یعنی شرائع و احکام ظاہرہ و باطنہ اور علوم ولایت یعنی
مواجید ازواق اور محیط عام نبوت سب انبیاء و مجددین اپنی سی طرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہیں
پس ہر امت بھی ان علوم ولایت میں دوسری امتوں سے ممتاز ہوگی۔ اب سمجھنا چاہئے کہ
کہ جسکی نسبت ان اشعار میں کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبریل کو علیہم الصلوٰۃ والسلام
مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں وجہی اول ان علوم میں حضرت جبریل علیہ السلام واسطہ ہیں ان کو یہ معلوم
ہونیکا کوئی وجہ نہیں دوسرے ان کے حصول کے لیے مقام فناء شرط نہیں کہ وہ جمیع عوام خواہ اس کو عام ہیں
پس یہ کہنا بے معنی ہوگا * حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد * اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ ان کا
اظہار و اشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت ہیں اور چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر بنی کو علوم ولایت
جدا ہیں اسلئے یہ کہنا مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجید افاضہ میں ملائے
کا توسط ضروری نہیں اسلئے ممکن ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کو بھی ایسی طایع نہوی ہو تو اصل میں
مواجید خاصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر فائز ہوئے پھر تبعاً و تطفلاً آپ کے اولیاء است کو عطا ہو جائیں
پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیاء است محمدیہ علوم میں انبیاء و ملائکہ سے بڑھ جائیں کیونکہ یہ بڑھنا
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہوا ہے اور امت خود تابع ہے تو کمالات است کو ظاہر انسوب الی الامت میں
مگر وہ واقع میں کمالات نبی ہیں پس امت کی فضیلت کسی نبی پر لازم نہیں آتی اگر آئینہ میں آفتاب کا انعکاس

ہو جاوی تو آئینہ قدر و منزلت میں ماہتاب پر فضیلت نہیں حاصل کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بوجہ آپ کی ہمت میں داخل ہو نیکے اُن مواجید و مشرف ہوں گے عجیب نہیں کہ اسی بزرگی نسبت تکلفم یا ندانندہ کہا ہو بلکہ دم نزد کہا گیا یعنی ابھی انھوں نے اسکو ظاہر نہیں فرمایا گو اُن کو عطا ہوا ہو یا عطا ہو جائے۔

تمت الرسالة الملقبة ببلوغ الغاية في تحقيق خاتمة الامامة

ابن اس حدیث کے متعلق کدایک صحابی کہ قرآن پڑھنے سے حضور علی اللہ علیہ وسلم کو ایک آیت یاد آگئی تھی حاشیہ موعودہ فی الرسالة رسالہ تکشف سے نقل کرتا ہوں **ف** مسایہ توسط ناقص در افاضہ کے کامل اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گاہی ناقص اسطہ فیض کامل کیلئے بنجاتا ہے پھر یہ واسطہ بننا اگر بقصد ناقص کے ہے تو کچھ اشکال ہی نہیں جیسا اس حدیث میں مذکور ہے کیونکہ مفیض محض حق تعالیٰ ہی اور ناقص سبب محض ہے اور اس مرتبہ میں چونکہ ہر مستفیض اپنے مفیض کے لئے واسطہ افاضہ ہے چنانچہ جب کسی ہادی سے کسی تابع کو ہدایت کا نفع پہونچ گیا ظاہر ہے کہ ثواب کا نفع اُس مستفیض کے ذریعہ سے اُس مفیض کو ملیگا اور اگر یہ واسطہ بننا بقصد ناقص کے ہے جیسا کہ مشاورت کے بعض مواقع میں روایت سے ثابت ہے تب بھی ناقص کا شبہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ نبی کا افضل ہونا یعنی زیادت قرب کثرت ثواب عند اللہ اور توسط کسی امر خاص میں از زیادت کثرت منافی نہیں درغیر نبی میں اگر ناقص کو اس امر خاص میں اس کامل سے بھی لکل کدیا جاوی تو کوئی اشکال نہیں **ف** اسی رسالہ تکشف کی حدیث دو صدم اور حدیث دو صد و ہشتاد و صم بھی اس کی تائید میں قابل ملاحظہ ہیں۔

مقام ثالث اور اس جزو کا لقب مقام سابع تک حفظ الحدود و الحقوق الجبر و ہر کہ اس

کسی پیغمبر و نکی نسبت کا جدار روحانی میں ایسا نقص کو رفع کیا ہے اور بعض مقامات میں گواہی بھی ہے کہ میں مگر تغلیباً ہی لقب کھا گیا فصل نہی میں کہا ہے لو ان فوجا جمع بقعہ بین الدعوتین لا جا بوع اور انما یحبیبوا دعوتہا فیہا من الفرقان و الامور قرات اور کہا ہے و لهذا ما یختص بالقران الا محمد صلی علیہ وسلم و هذه الامة التي هي خیر امت اخرجت للناس (فلیس کمثلہ شیء) فجمع الامر بین فوامر واحد ان لو حایا یتمثل هذه الایة لفظاً لا جا بوع فانه شبه منوره فی آیت واحدہ اور اس کے بعد کہا ہے فجا محمد و علم ان الدعوة الى الله ما هي من حدیث هو تہ و انما هي من حدیث اسماء فقال (یوم یخشل المتقین

الى الرحمن وهذا فجاء بحرف الغاية وقربها بالاسم ففرقتا ان العالم كان تحت حيطه اسم
 الهوا وجب عليهم ان يكونوا متقين فقالوا في ملكهم (لا تذرنا العتكم ولا تذرنا وداولا
 سوا عا ولا يغوث ويعوق ونسار) فانهم اذا تركوهم جعلوا من الحق على قيد ما تركوا من هؤلاء
 فان الحق في كل معبود وجهها يعرف من عرفه ويجهله من جهله في المحمدين (وقضى ربك ألا
 تعبدوا الا اياه) اى حكم فاعلم يعلم من عبده في اى صورة ظهر حتى عبده ان المقربين والكثرة
 كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية فما عبد غير الله
 في كل معبود فالادنى من تخيل فيه الا لوهية فلو كان هذا التخييل ما عبد الحجر ولا غيره ولهذا
 قال (قل سمعهم) فلو سمعهم سمعهم حجرا وشجرا وكوبا و لو قيل لهم من عبدتم فقالوا
 الهاما كانوا يقولون الله ولا اله الا الله والاعلى ما تخيل بل قال هذا المجلد الهى ينبغي تعظيمه فلا
 يقتصر فالادنى صاحب التخييل يقول (ما تعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) والاعلى العالم يقول
 (انما اهلكم الواحد) فلهذا سئلوا (حيث ظهر ربنا المحدثين الذين) خبت نار طبيعتهم فقالوا الهاما
 ولم يقولوا طبيعة وقد ضلوا كثيرا اى حيرتهم في تعداد الواحد باوجوه والنسب ولا
 تزد الظالمين) لا نفسهم المصطفين الذين اوتوا الكتاب ثم اول ثلاثة فقد هم على
 المقصد السابق (الا ضللا) الاحيرة المحمدي في فيك تحيرا (كلما اضاء لهم مشوا فيه فاذا
 اظلم عليهم قاموا) فالتحايير الدورية والحركة الدورية حول القطب فلا يخرج منه وصاحب الطريق
 المستطيل مائل خارج عن المقصود طالبا هو فيه ضل خيال له غاية فله من والى وما بينهما
 وصاحب الحركة الدورية لا بد له فيلزما من ولا غاية لكما لا فيحكم عليه الوفاء الى جبال لا تفرح
 الموتى جوامع الكلم ولا تحكم (وما خطيا تهم) فهي التي خطت بهم فقرقوا في بحار العلم بالله وهو
 الحيرة (فلا خلوا انزل في عين السماء في المحمدين (واذا البحار سجرت) من سجدت الشواذ او قد
 فلم يجد لهم من دون الله انصارا) فكان الله عيدا انصارهم فهلكوا فيه الى الابد فان
 اخرجهم الله الى السيف سيف الطبيعة لتزل بهم عن هذه الدرر الرفيعة وان كان الصلح لله ب
 باده بل هو الله (قال نوح رب) ما قال الهى فان الرب لا يثبت ولا لا يتنوع بالاسماء فهو كل وجود
 شان) فاراد بالرب ثبوت التلويث اذ لا يصح الا هو لا الله على الارض) يدعى عليهم ان يصيروا

بطنها الحمدی لوح لیتیم بحیل یهبط علی اللہ (اللہ فی السموات وما فی الارض) واذا دفنت فیہا فانما
 فیہا وحی ظرفک (وفیہا نعیدنکم ومنہا تخرجکم تارة اخرى) الاختلاف الوجہ (من الکافرین)
 الذین (استغشوا ثيابہم وجعلوا اصابعہم فی اذانہم) طلبا للستر لانہ دعاءہم (لیغفرلہم)
 والاعفر للستر ردیلا (احل حق نعم المنفعة کما عمت الدعوة (انک انتذرہم) ای تدعہم وتبشرہم
 (یصلوا عبادک) ای یحییوہم فیخرجوہم من العبودیۃ الی ما فیہم من اسرار الربوبیۃ فینظر
 انفسہم اربابا بعد ما کانوا عند نفوسہم عبیدا فہم العبید الارباب (ولا یلدہا) ای ما
 ینتجورہ فیہم من (الافاجرا) ای منظر ماستر (کفارا) ای سائر اما ظہر بعلم ظہور فیظہرون
 ماستر تمسیر وند بعد ظہور فیجاء الناظر ولا یعرف قصد الفاجر فی فجورہ ولا الکافر فی کفرہ
 والشیخون حاکم (رب غفر لی) ای استری ناستر من اجل فیجمل مقامی قدری کما جمل قدرک فی قولک
 (وما قد فی اللہ حق قدرہ) (ولو لدی) من کنت نتیجۃ عنہما العقل والطبیعة (ولم یخل
 بیتی) (ای قلبی زموہنا) ای مصداقا ما لیکون فیہ من الاخبارات الالہیۃ وہو ما حدثت
 انفسہم (وللمقنین) من العقول (والمؤمنات) من النفوس (ولا تزد الظالمین) من
 الظلمات اهل الغیب المکتنفین حلفا بحجب الظلمانیۃ (الابتیارا) ای ہذا کما فلا یعرفون
 لشہودہم وجہ الحق دونہم فی المحتدین (کل شیء ہالک الا وجہہ) والتبالیل الہلاک
 ومن اراد ان یقف علی اسرار نوح فعلیہ بالترقی ذلک خروج وہو فی التذکرات الموصلیۃ
 لنا والسلام جسا حال یہ کہ نوح علیہ السلام کی دعوت میں تشبیہ و تزیین مجتہد یہ تھی اسکو فرقان سے
 تعبیر کیا یہ اسلئے اجابت کم واقع ہوئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت میں یہ دونوں مجتہد تھے
 اسکو قرآن کہا یہ اسلئے اجابت زیادہ واقع ہوئی اور محمدی کو اس طریق کا علم ہو گیا تو گویا شیخ نے
 حضرت نوح علیہ السلام پر نقص تعلیم کا الزام یا یہ اور محمدی کو آپر ترجیح دی ہو اور اسکا قبح اظہر من الشمس ہے
 جواب اسکا یہ ہے کہ مقصود اعتراض کرنا نہیں بلکہ تفاوت بتلانا ہے دعوت نوحیہ ودعوت محمدیہ میں محمدی
 سے مراد خود محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں چنانچہ شرح بالی آندی میں ہے واللہ محمد علیہ السلام وانما جاء
 بباء النسبی اشارۃ الی ان الداعی هو الروح الظاہر فی الجسد المحمدي وهو الروح الجزئی المنشأ
 الی الروح الکلی لا الروح الکلیۃ المحمدیۃ اور دونوں دعوتیں اپنے اپنے طرز پر باذن الہی تھیں ورنہ یہی

دعوت ہر مرتبہ کے مقام اور حکمت کے موافق ہوتی ہیں معنی کلام کے یہ ہیں کہ اس دعوت خاصہ کی خاصیت
یہ تھی اور چونکہ حق تعالیٰ کو کسی حکمت کی خاصیت کا واقع کرنا تھا اسلئے اسی طرز کی دعوت کا انکو حکم ہوا کہ
دوسری قسم کی دعوت کی خاصیت کا کسی حکمت کا واقع کرنا منظور ہوتا تو اس کا حکم فرماتے اور اس میں زیادہ حاجت
ہوتی جیسا آیت قرآنی میں خود حق تعالیٰ کی شان میں وارد ہوا و لستاء ربك لا من من في الارض كلهم
جمعاً اور ظاہر ہے کہ اس عدم مشیت کا موجب نقص ہونا کلام سے مقصود نہیں محض مشیت کا ایک اثر تباراً مقصود
اس مضمون کو بالائی فندی نے خوب لکھا ہے۔ فالقصد في بيان تفاوت المراتب فمقام نوح عليه السلام
مرتبة من المراتب هو التنزيه يظهر منه الاحكام الالهية بمقتضى مرتبة من غير نقص منها ولا زيادة
عليها على ان الزيادة نقص لعدم الجمع كمال بالنسبة اليه بالجمع نقص بالنسبة اليه الى مرتبة ومقام
وهو تفصيل التنزيه اذ لا تفصيل في الجمع فلو ان بالجمع فقد انقص عن مقامه لعدم اتيانه بالتنزيه
على وجه التفصيل كما ان محمداً عليه السلام لو لم يات بالجمع لنزل عن درجته فمعنى قوله وان نوح بالجمع
لقوم مد بين الدعوتين لا جابج ای لو كان مرتبة نوح عليه السلام مقام الجمع لا جابجہ فزال تو نقص
للعقول المضعيفة اھ اور مولانا جامی نے اس حکمت کو بھی بیان کیا ہے ولما كان الغالب على نوح عليه
السلام تسبيح الحق وتنزيهية لتمادي قومه على التشبيه وعبادة الاصنام فكان يعالجهم بالصدق
حکمتہ بالسبوحية اھ اور شیخ رضی کے کلام ما اختص بالقران الی میں اس طرف اشارہ قریب بصر است کہ
خاص خاص طرز کو اختیار کرنا سبب تباراً اور اجتناب سے تشبہ و تشبیہ دو اصطلاحی لفظ ہیں
سبب اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ صفات ارکان و سمات حادثہ سے پاک ہے پھر بعض صفات کی اسناد جو حق تعالیٰ
کی طرف وارد ہوئی ہے پس بعض نے تو نفس ثبوت صفات ہی کو مستلزم افتقارات الی ہذہ الصفات سمجھ کر انکی
نفی کر دی اور اس ثبوت کو ماول بکون الذات مبداء الافعال لکون الصفات مبداء الیاء کیا اور یہ تنزیہ میں مبالغہ ہے
پھر انہیں جمع بیباک تھا انھوں نے تو اسکو بعنوان نفی ہی تعبیر کر دیا اور جنہیں شرائع کا ادب تھا انھوں نے ثابت کیا کہ
ذات کہد یا الاول قول الحكماء والثانی قول المعتزلة اور بعض نے ان صفات میں تفصیل کی کہ بعض کو تو ثابت
اور ثابت علی الذات مانا جیسے سمع و بصر اور بعض میں تاویل کی جیسے نزول الی السماء و کونہ علی العرش اور بعض کو
افعال قرار دیا جیسے امارت ایمان کا مسلک بھی تنزیہ محض ہے چنانچہ جن میں استلزام حادثہ پایا انکی نفی
کر دی اور یہ نیز سبب جمہور متکلمین کا اور بعض نے سبب ثابت مان کر مشابہت محیر ثابت کی بھی تجاشی نہیں کی ہے

تشبیہ محض کے قائل ہو گئے یہ نیز ہے مجسمہ و حلولیہ کا اور بعض نے سب کو مانکر مشابہت مخلوق کی نفی کر دی جس میں کوئی اشکال عقلی نہ ہو محکمت کہلاتے ہیں و جن میں اشکال عقلی ہو وہ متشابہات کہلاتے ہیں جمع بین التثنیہ و التشبیہ یہ نیز ہے سلف کا مگر انھوں نے اسکی کوئی خاص کیفیت تجویز نہیں کی بلکہ تشابہات کو بے کیف حقیقت پر محمول کرتے ہیں اور صوفیہ نے اسی مذہب کو اختیار کیا مگر اسکی صورت اپنی ذوق یہ تجویز کی کہ ذات کا درجہ ہنرہ اور ان قیود سے پاک ہے اور تجلی و ظہور کے درجہ میں ان صفات کے موصوفے بصورت تجلیات خاصہ نظام ہر مثالہ و عینیہ کے۔

تیسرا مقام ثالث اور اس فص کے متعلق ایک اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے قوم نوح کو باب میں ذکر فرمایا بحار العلم باللہ و هو الخیر فادخلوا النار فی عین الماء تو ان کافروں کا مال سعادت کی طرف بتلایا جواب اس کا یہ ہے کہ ایک مستقل تحقیق ہے جو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ فص ہودی میں آویں گی۔
مولانا عبد الرحمن جامی فرماتے ہیں وکل ذلك بناء على ما ذهب اليه من ان مال حال اهل الشقاء الى السعادة ولو كانوا خالدين في حار الشقاء **مقام رابع** فصل برہمی میں ہے و یعبد طاعین تو اپنے کو خدا تعالیٰ کا معبود قرار دیا جواب ہے کہ اسکی تفسیر بطبعی فیما اطلب منہ بلسان حالی ہے اور اسکو عبادت مشاکلہ کہہ دیا کہ اقال جامی **مقام خامس** فصل بحاتی میں ہے اعلم ایذا اللہ وایاک ان ابر الخلیل علیہ السلام قال لا یبذل (انی اری فی المنام انی اذبحک) و المتألم حضرة الخيال فلم یعبدا وکان کبش ظہر فی صوۃ ابر ابراہیم فی المنام فصدق ابراہیم الرؤیا ففلاہ ربہ مروحہم ابراہیم بالذبح العظیم الذی هو تعبیر رؤیاء عند اللہ و هو لا یشعر ورأسی میں ہے و قال اللہ تعالیٰ لا ابراہیم علیہ السلام حین ناداه ان یا ابراہیم قد صدقت الرؤیا و ما قال صدقت الرؤیا انما ینک لانہ ما عبر بل خذ بظاہر ما رأی و الرؤیا یطلب بالتعبیر ورأسی میں ہے فلو صدق فی الرؤیا الذبح انہ و انما صدق الرؤیا فی ان ذلك عین ولده و ما کان عند اللہ الا الذبح العظیم فی صوۃ ولده ففلاہ لما وقع فی ذہن ابراہیم علیہ السلام ما هو قد اذبح فی نفسہ لا عند اللہ اور اسی میں ہے فغفل فما و فی الوطن حقہ و صدق الرؤیا بهذا السبب فعل تقی بن محمد لا ما حد المستلزم فی الخبر الذی ثبت عندہ انہ علیہ السلام قال من رانی فی النوم فقد رانی فی الیقظہ فان الشیطان لا یمثل علی صورہ فی رؤیاء تقی بن محمد سقاہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذه الرؤیا البتہ

فصدق تعی بزخلفہ وریاہ فاستقاء فقاء لبنا ووعیر رخیہ لکان ذلک اللہین علما خرمہ
 اللہ علما کثیرا علی قدر کثرت اباءہ ان عبارات میں شیخ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف
 غلط فہمی کی نسبت کی کہ ان کو اس خواب کی تعبیر لینا چاہیے مگر انھوں نے ظاہر پر محمول کیا اور اس حمل
 وہم اور غفلت کہا ہے اور حق موطن کی عدم ایقار کو ان کی طرف منسوب کیا ہے اور اس حمل علی الظاہر کو
 ایسے حمل علی الظاہر کیساتھ تشبیہی ہے جسکو موجب حیران کہا ہے جس سے فعل برائی کے اچا حیران
 کا ایہام ہوتا ہے اور ایسے ایہام سے بچنا واجب ہے اسی طرح صاحب جی میں وہم اور غفلت کا احتمال
 کیسے ہو سکتا ہے غرض اس کلام سے یہ سب مخدورات لازم آتے ہیں جواب یہ ہے کہ بلاشبہ عنوان و طرز
 بیان بیباکی سے خالی نہیں جسکا عند غلبہ حال ہو سکتا ہے چنانچہ مولانا جامیؒ نے بعض سے نقل کیا ہے
 لہذا کلام زخرفہ الشیخ ولا ارہ حقابل کلمہ صادر عن سوء ادب لحسن محاملہ ان یقال نہ
 صدر عنہ فی حال کونہ مغلوبا اہر مگر احقر ہمیں موافق نہیں کہ زخرفہ الشیخ اور اسی طرح اگر
 صدر عنہ فی حال کونہ مغلوبا کے معنی ہیں کہ معنون بھی غلبہ حال میں صادر ہوا تو ہمیں
 بھی میں موافقت نہیں کرتا کیونکہ وہ اس پر دلائل قائم کر رہے ہیں تو مغلوب بحال دلائل کب قائم کر سکتا
 اور اگر عنوان کے اعتبار سے ہے تو میں بھی متفق ہوں ب تحقیق رنگی معنون کی تو میں کہتا ہوں کہ ہمیں
 شک نہیں کہ خواب بھی ظاہر پر محمول ہوتا ہے اور کبھی محتاج تعبیر ہوتا ہے احادیث میں غور کرنے سے
 خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اپنے خوابوں کے ساتھ دونوں طرح ثابت ہے اور ہمیں بھی شک نہیں
 کہ انبیاء علیہم السلام کا خواب جی ہوتی ہے اور وحی قطعی ہوتی ہے اور ہمیں بھی شک نہیں کہ انبیاء علیہم
 السلام کبھی اجتہاد بھی فرماتے تھے اور ظاہر اخلاق دلائل سے اس کے قائل ہو نہیں بھی بعد نہیں کہ
 اجتہاد جب تک اجتہاد رہیگا اور مویہ بالوحی نہوگا خواہ وہ تائید صریح وحی سے ہو یا عدم نزول وحی
 بانکار علیہ سے ہو اسوقت تک کہ ظنی رہیگا اور ہمیں بھی بعد نہیں کہ اس ظنی کی دو قسمیں ہونا عجب
 نہیں ظنی الثبوت جبکہ اصل حکم ہی اجتہادی ہو اور ظنی الدلالہ جب اصل حکم میں نقص موجود مگر
 اسکا کوئی عمل خاص اجتہاد سے ملین کر لیا گیا ہو جب یہ مقدمات مہم ہو چکے تو شیخ کے قول کلام
 یہ ہے کہ خواب ایک ضروری تھا مگر اس جی کے دو حمل ہو سکتے تھے حمل علی الظاہر و حمل علی غیر الظاہر
 یعنی تعبیر اپنے اپنے اجتہاد سے پیدا محل متعین فرمایا اور منشاء اس اجتہاد کا یہ ہوا کہ اس کے قبل اپنے اجتہاد

اسی کے تھو کہ ہر خواب آپکا مطابق ظاہر کے واقع ہوتا تھا پس اس سے آپنے اسکو بھی محمول ظاہر پر فرمایا حالانکہ دلیل سے ثابت ہو گیا کہ مراد تعبیر تھی اور وہ دلیل سو وقت تک حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس نہ تھی ورنہ نص کو اجتہاد پر مقدم رکھتے بلکہ اجتہاد بھی نفرتاے اور اس خواب کا تعبیر محمول ہونا یعنی آپکا مامور بیچ الکیش ہونا قطعی ہوتا ہے دلیل ہونے کے سبب خواب تو قطعی مگر دلالت اسکی ظنی پس فرج ابن کامور یہ ہوتا ظنی اور اجتہادی تھا اور اجتہادی میں غلطی واقع ہو سکتی ہے چنانچہ غلطی واقع ہو گئی اور وہ دلیل یہ ارشاد ہو قد صدقت الرویا یعنی روایہ فرج ابن کے اعتبار سے صادق نہ تھی اپنے اسکو صادق یعنی واقع کرنا چاہا ورنہ اگر فرج ابن ہی مراد ہوتا تو فرج ابن کے عزم کے بعد یوں فرماتے صدقت فی الرویا جسکا مدلول یہ ہوتا کہ اسی محل کے اعتبار سے آپ کا خواب سچا ہے جیسا اس آیت میں لقد صدق الله ما روایا بالحق پھر جب یہ ارشاد ہو گیا تو وہ خطای اجتہادی برقرار نہیں کھی گئی اور محل معلوم ہو گیا کہ مراد فرج کیش تھا اور ساتھ ساتھ کیش آگیا آپنے اسکو فرج کر دیا باقی اس پر یہ شبہ ہوتا تھا کہ اگر یہ محل ہوتا تو اس کیش کو فدا کیوں فرماتے اس سے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ فرج مامور یہ کیش اور کیش اسکا فدیہ شیخ نے اسکا جواب پدیا کہ اسکو فدا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خیال کے اعتبار سے کہ دیا یہ حقیقت ہے اس معنوں کی تو ہمیں کسی مقدمہ میں کسی دلیل کی مخالفت نہیں کی گئی باقی تشبیہ یا تقی بن مخلد کے فعل سے سو وجہ تشبیہ میں اعتبار حرمان ماخوذ نہیں یہ حکم تو انکی خصوصیت کا اعتبار سے کر دیا تشبیہ محض حمل علی الظاہر اور ایقاع الظاہر فی الیقظہ ہی ہے گو اس حمل علی الظاہر ایقاع الظاہر فی الیقظہ کا اثر ایک جگہ حرمان ہو دوسری جگہ از دیامراتب قرب علو مکان موجب تحقیق مختصراً ہونا چاہی سے نقل کیجاتی ہو فاراہ فی المنام خبر الکیش و لکن فی صورۃ ذبح ابنہ و ستر علیہ المقصود منہ واقف فی وہم ان ذبح ابنہ هو المقصود بعینہ بناء علی ما اعتاده من الاخذ من عالم المثال فاعتقد صدق ما وقع فی وہم من ذبح ابنہ فتصدی لہ و انقاد لہ ابنہ فقرر سر کمال مستلزم ہوا نقیاً للہ تعالیٰ الی قولہ لا یخفی علی المنصف ان ذلک بیان للحسن تربیۃ اللہ سبحانہ ابراہیم الخلیل علیہ السلام ولیس فیہ شائبۃ سوء ادب من الشیخ و بالنسبۃ الی ابراہیم علیہ السلام اھ اباحقر کتاب کہ عنوان کے قلمی ب ہونیکا انکار شکل ہو حق تعالیٰ شیخ کو معاف فرمائے باقی میں معنوں کو بھی غلط سمجھتا ہوں بیان اسکا یہ ہے کہ اسکی کوئی تفسیر ذہن میں نہیں آئی کہ نص کو انبیاء علیہم السلام نے اپنے اجتہاد سے

محل پر محمول کر لیا ہوا اور پھر اس کا غلط ہونا ثابت ہوا ہوا اور اگر اسکو تسلیم بھی کر دیا جاوے تو اس صورت
 میں فرج ابن کا جواب غلطی ہوگا اور درست اس فرج کی پہلے سے قطعی تھی تو غلطی سے قطعی کیسے منسوخ ہو سکتا
 اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی یہی مراد تھی کہ ابن کو فرج کرین اور محمل قطعی تھا اور قطعی ناسخ
 قطعی کا ہو سکتا ہے اور اگر اسکی کسی کو شبہ ہو کہ جب قطعی تھا تو واقع کیوں نہیں ہوا چنانچہ فرج
 مستحق نہیں ہوا جواب یہ ہے کہ جواب میں یہاں فرج کی دیکھی تھی قطع حلقوم نہ دیکھا تھا چنانچہ لفظ
 میں یہ مباشرت واقع ہوئی یعنی اضجاع واخذ بیدہ و امر رہا علی الحلقوم للقطع اور اگر ابن ناسخ کے شکل
 سے قطع نظر کر لی جائے تب بھی جب محمل اجتہادی غلط تھا تو جب بات بیٹونی گفتگو ہوئی اور انھوں نے
 عزم فرج کا کر لیا اور سامان شروع ہو گیا اب وقت تھا اس غلطی کے ظہار کا کہ ایسا مست کرو ہمارا مطلب
 نہیں ہے کیونکہ بیان کی تاخیر حاجت کے وقت تک ہوتی ہے تو یہ وقت حاجت کا یقینی تھا اور مستلزم گفتگو
 اور عزم ہی سے ظاہر ہو گیا تھا اضجاع و امر اسکیس کے انتظار پر کوئی امر موقوف نہ تھا رہا استدلال صدق
 الروایہ کے کہنے اور صدق فی الروایہ کے نہ کہنے سے نہایت ہی ضعیف ہے اگر فرج ابن ہی مراد ہو بھی
 صدق الروایہ معنی اذنیہ حق الروایہ کا اختارہ لفسردان صادق ہے نہایت یہ کہ صدق با تخفیف
 بھی صحیح ہوتا مگر اسکی صحت نہ اسکو مستلزم ہے کہ با تخفیف ہی وارد ہونا ضروری ہے اور نہ مشد کے غلط ہونے
 مستلزم ہے پھر روح المعانی میں ایک قراءۃ با تخفیف بھی نقل کی ہے اور گو یہ قرأت متواتر نہیں مگر قراءت شاذہ
 کم از کم تفسیر بنی کی تو صلاحیت رکھتی ہے تو مشد کو مفسر با تخفیف کہا جاوے گا یا تخفیف ہی وارد ہو گیا
 تو اب شیخ کے اس استدلال کا جواب بھی ہو گیا اور لفظ فذاریہ سے جو شیخ پر اشکال ہوتا ہے وہ بہت قوی ہے
 اور شیخ نے جو جواب دیا ہے نہایت ضعیف اور بلا وجہ عدل عن الظاہر ہے اور یہی لفظ فذاریہ کافی ہے روایات
 محمول علی الظاہر ہونیکے لئے اسی لئے مولانا جامی نے شیخ کے کلام کی شرح کر کے فرمایا ہے والحق فی ذلك
 والله اعلم ان ابراہیم علیہ السلام رای فی المنام انه مباشر للذبح معنی انه اضجع ابنہ واخذ
 الدیۃ و امر ہا علیہ حسنہ لیقلع وکن لم یحصل لقطر و هذا هو الماد بقولہ انی اری فی
 المنام انی اذ یجک ای رایت انی مشغل بافعال الذبح ولا یلزم منہ تمامہ وقد وقع منہ فی
 الیقظۃ ما راہ فی المنام و وطن ہو ابنہ لا تقیاد لذلك فلما تم العزم و وجد مقدما
 الذبح حصل المقصود من الابتلاء فتد اذ کہ الله تعالیٰ برحمۃ باعطاء الذبح لیزجر فداء لہ

فی قرع ماراہ بعینہ ولم تکن رؤیاء وہما وخیالاً حاشا من صلب الخلة عن مثل هذا الخطاء
واللہ والحقین مگر باوجود شیخ کی تحقیق کو غلط سمجھنے کے انکی شان میں گستاخی کو بارز نہیں سمجھتا
کیونکہ یہ غلطی جتنا دی ہو مگر جتنے الفاظ انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کیلئے استعمال کی ہیں اب
کے ساتھ ان الفاظ کا استعمال تو کرنا جو جی چاہتا ہو کہ شیخ کا وہم اور غفلت ہے اس تحقیق کو نقصانی
میں لانا اس بنا پر کہ شیخ کی تحقیق یہی ہے کہ فریضہ حضرت اسحق علیہ السلام میں کہ ہمیں اختلاف ہو
مقام سادس فص سما عیسیٰ میں **۵** وار خلیاد الر شفاء فانہم علی الذوق فیہا نعيم مبائن

نعیم خیابان الخلد فالام واحد + و بینہما عند التجلی تبائن + فی شرح بالی فتدی لان نعیم الخبان
رحمة خالصہ عن العذاب و نعیم دار الشفاء رحمة ممتزجہ لا یخلو عن العذاب اصلاً فکانا
عند التحقيق واحد داخل فی حد النعم و متباينان عند التجلی ایہیں ہی سوال جواب کو تمہ
مقام ثانی میں گذر **۶** مولانا جامی نے اس مقام پر فرمایا ہر فان قلت التجاوز والعفو
یستلزم کذب الخیر الدال علی الوعد والحضرة الالہیہ منزہة عن ذلك قلت یعمل شیخہ
ذہب الی ان الوعد لیس بخبر حقیقہ بل هو قہد ید وزجر اذ قد تقرر فی العربیۃ ان الکلام
الخبری یجئ لمعان کثیرۃ من غیر الاعلام ولاخبار التلہف والتخسر واندعاء وغیر ذلك

مقام سابع فص یوسفی میں یوسفی و علم ذلك یعقوب علیہ السلام حین قصہ ہا علیہ فقال
یا بنی لا تقصص رؤیاك علی اخوتك فیکیدوا لک کیداً ثم برأینہ عن ذلك الکید و
بالشیطن و لیس (ای الحاق الکید بالشیطان) الا عین الکید (مع یوسف علیہ السلام)
تو یعقوب علیہ السلام کی طرف کید کی نسبت کی جبکہ قبیح ظاہر ہے جواب یہ کہ یہاں مصلحت حکمت کو
مجازاً و مشکاکاً کید کہہ دیا جیسے قرآن مجید میں حق تعالیٰ کی نسبت واروی الفہم یکیدون کیداً
و اکید کیداً اور وہ مصلحت و حکمت وہ ہے جسکو بالی آفتدی نے ذکر کیا ہے فلا یبقی عداوة
اخوتہ فی قلبہ فانہ لما اسند الکید الی بینہ علم یوسف علیہ السلام ان اخوتہ عداوۃ
وقع فی قلب یوسف علیہ السلام عداوة اخوتہ فعلم یعقوب علیہ السلام ذلك فزیوسف
علیہ السلام فالحق الکید بالشیطان لدفع ذلك من یوسف علیہ السلام

مقام ثامن اسکا لقب نعیم فی الحجیم فص مودی کے اول میں ہر فعل ماضی علی صراط

از یہ مستقیم نہیں غیر مقصود ہے علیہم من هذا الوجه ولا ضالین وکما کان الضلال عارضا
 كذلك الغضلا لاهی عارض والمال الى الرحمة التي وسعت كل شیء وهي السابقة اور
 چنانہ سطور کے بعد یہ وہی البعد الذی کا تو ایسا ہی ہوتا ہے فلما ساقفهم الى ذلك الوطن حصلوا فی
 حين انزب فرال البعد فرال مسمی ہنم فرحق ہم فرقا زوا بنعیم القرب بمنجیة الاستحقاق
 لا نهم مجرمون فما اعطاهم هذا المقام الذی فی اللذی من جهة المنة وانما اخذوا بها
 استحقاقہ حقانقہم من اعمالہم التي كانوا علیہا وكانوا فی اسعے فی اعمالہم علی صراط الیہ
 المستقیم لان نوا صیرہم كانت بید مرلی هذه الصفة فاما مشوا بنفوسہم فاما مشوا
 بحکم الجبر الى ان وصلوا الى عين القرب (و نحن اقرب الیہ منکم ولكن لا تبصرون) وانما
 هو یبصر فانه فکشفوا نغطاء فیصیرہ الیوم حدید ویاخص منیتا من میتا ویاخص
 سعیداً فی القرب من شیع (و نحن اقرب الیہ من جبل اورید) ویاخص انسانا من انسان
 فالقرب الیہ من العبد لا خفاء بی فی الاخبار الالہیة فلا قرب اقرب من اتیک زہوتہ
 عین اعضاء العبد قواہ الخ اور اس فص کے اخیر میں ہر فالکل مصیب کل مصیب یا جو کل مصیب
 وکل سعید مرضی عندہ وارب شیع زمانا فی الدار الاخرة فقد مرضوا تالہ اهل المعنایہ مع علینا
 بانہم سعادۃ اهل حق فی الحیوة الدنیا فمن عباد اللہ من تدرکہم تلك الام فی الحیوة الاخری
 فی دار شیع بجهنم ومع هذا لا یقطع احد من اهل العلم ان ذین کشفوا الامر علی ما هو علیہ ان لا یکن
 لہم فی تلك الدار نعیم خاص بہم اما الفقد الہم کانوا یجدونہ فارفع عنہم فیکون نعیمہم
 راحتہم عن وجدان ذلك الام او یکن نعیم مستقل زاید کنعیم اهل الجنان فی الجنان واللہ
 اعلم تو آئیں ایک تو دنیا میں سبکو صراط مستقیم پر اور سبکو مقرب اور سبکو غیر مقرب علیہ اور غیر ضال
 بتایا اور سبکو آخرت میں سعید اور صاحب نعیم بتایا اور ان دعویوں کا انصوص قطعیہ کے خلاف
 ہونا ظاہر ہے جواب یہ کہ صراط مستقیم اور قرب کا مراد معنی شرعی اصطلاحی نہیں بلکہ درجہ تکوینی مراد
 حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام و قسم کے ہیں ایک تکوینی ایک شرعی تکوینی تو مراد ہر مرضی ہونا
 ضروری نہیں اور شرعی مرضی ہر مراد ہونا ضروری نہیں کہیں دونوں جمع بھی ہو جاتے ہیں اور
 حکام شرعیہ کا صراط مستقیم ہوتا تو شرعی اصطلاح ہے اور صوفیہ حکام تکوینیہ کو بھی اپنی اصطلاح

صراط مستقیم کہتے ہیں پس مصل کے اقتضائے جو ضل ہو مصل کو اس کا رب و رضل و اس کی
صراط مستقیم کہتے ہیں اور قریب سے مراد بھی عام ہے تو کوئی و تشریعی کو چنانچہ خوشی کی یہ تفسیر فلا
قربا قرب من ان یكون ہوتے عین اعضاء العبد و قواہ اس کی دلیل ہے ولا مشاہدہ فی الآطراح
جیسا منکر طاغوت کو قرآن مجید میں کفر یعنی بالطاغوت فرمایا گیا ہے اور مضمون یہ ضل کی جو
نقی کی ہے اس کے معنی بھی یہی ہیں کہ جس اسم کا جس کو وہ رب کہتے ہیں یہ ضل و اقتضائے اس رب
کی طرف سے نہ اس پر غضب ہے یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں کیونکہ یہ تو اس کے مقتضی کے موافق ہے اور یہی
اس کے اعتبار سے یہ شخص ضل یعنی غیر صراط مستقیم پر نہیں کیونکہ اس کے اعتبار سے اس کو صراط مستقیم بالاصطلاح
الذکور پر قرار دیا گیا ہے البتہ اس اسم کے مقابل جو اسم ہے مثلاً ہادی اس کے اعتبار سے یہ شخص صراط مستقیم
پر بھی نہیں و اس کے اعتبار سے مضمون علیہ و رضل بھی ہے تو یہ تو کسی مسئلہ میں خلاف نہیں البتہ دوسرا امر
الینہ مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اہل جہنم یعنی اہل خلود بھی نعم سے مشرب ہو جائیں گے سوشاح بالی نے جو
اس مقام پر تحقیق کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ انقطاع عذاب بدربدل عذاب النعم کے جزا قائل نہیں ہیں
نہ ان کا کوئی کلام میں نص ہے بلکہ ان کا مقصود یہ ہے کہ ابد کے لئے اس عذاب کے خالص ہو چکی کوئی دلیل
نہیں ملے کہ اس عذاب میں بعد زمانہ دراز کے جسکی درازی کا علم اللہ ہی کو ہے اس انکشاف سے کہ اللہ
تعالیٰ کو ہمارے ساتھ یہی منظور ہے اور خدا تعالیٰ کی منظور شدہ تجویز پر راضی رہنا چاہئے ایک گونہ روحانی رست
انکو میسر ہو جائے پس جسدان کا معذب رہا و روح ان کی منتعم رہے جیسے اہل عرفان کو دنیا میں
کلفتیں پیش آتی ہیں مگر دل سے وہ راضی ہوتے ہیں تو ان میں انوں کفایتیں مجتمع رہتی ہیں جیسا
کہ مقام سادس کی عبارت بھی اس طرف مشیر ہے چنانچہ انہیں انکی نعم کو میان نعم جنت کہا ہے جسکی
مباینیت کی تفسیر بالی آفندی نے خلوص و عدم خلوص سے کی ہے اور اس تفسیر کی نسبت شرح موصوف
کہتے ہیں هذا ما افاض علی من روح صاحب الکتاب وقد غلط بعض الشارحین بحمل
کلام علی انقطاع العذاب عن الکفار و لیس ذلك مراد الشیخہ اور یہ کہنا کہ فزال مستحق جہنم
فی حقہم ای من حیث کو نہ ہلخالصہ اور مصیب اور ناجور اور مجید اور مرضی یہ سب غیر خاص
درجہ میں ہیں چنانچہ شیخ کا اس مضمون کو اس طرح ادا کرنا و معہذا لا یقطع الخ خود قرینہ ہے اہل
کس شیخ جزا اس کے قائل نہیں ورنہ حق عبارت یہ تھا کہ و هذا یقطع اہل العلم انہ لیکون لہم

فی تلك الذر نعیم الخ اسی طرح وجہ نعم میں انکار و رد انکی اس عبارت سے ظاہر ہے اما فقدان
 کانوا یجدونہ فارفع عنهم او یکون نعیم مستقل معلوم ہوا کہ نہ از رفیع کا حکم متعین ہے
 نہ نعیم مستقل کا پھر بیان میں تردد ہو تو خود اسکی بھی دلیل نہیں کہ انہیں امر مشترک کا جزم ہو اسی طرح اس تردد
 کے بعد واللہ اعلم کہنا اس مسئلہ میں شیخ کے توقف کی دلیل جو خلاصہ یہ کہ شیخ خود مدعی نہیں بلکہ
 عدم تخفیف کی دلیل پر اپنے مطلع ہونے کو ظاہر کر رہی ہیں و آیات میں جو لا ینخفض عنهم آیات
 اسکی تائید کی تصریح نہیں البتہ نفس عذاب کی تائید کی تصریح ہے تو وہ مزج بالنعیم کے ساتھ بھی تحقیق
 ہو سکتا ہے یہ تو کلام فصوص کے اعتبار سے کتاب دوسری دلیل پر ہی جماع و اجمال کو قطع ہونے
 کی جو شرطیں ہیں ممکن ہے کہ شیخ کے نزدیک وہ اس جماع میں پائی جاتی ہوں اس لئے شیخ اس حکم میں
 معذور ہیں و ردل کی تمنا تو یہی ہے کہ اخیر میں سب پر رحمت ہو جائے گو مخرج بالالام سی ہی مگر نصوص
 کے جو متبادر معنی ہیں و جنہیں اجتہاد سلف میں سے کسی نے کلام نہیں کیا یہ دعویٰ اس کے بالکل خلاف ہے
 اس واسطے اس اعتقاد کا احتمال بھی رکھنا جائز نہیں و شیخ نے جن ادلہ کی طرف اشارہ کیا ہے وہ
 بالکل لاشے ہیں یعنی باعتبار دلالت کو اور بعض ادلہ اس باب میں دیکھی بعض کتب میں مذکور ہیں مگر
 وہ باعتبار ثبوت کے لاشی ہیں احقر نے انکی تحقیق اپنے رسالہ مسائل اسلوب میں تحت آیت فاما
 الذین شقوا ففی النار الا یہ کے ذیل میں کی ہر ان اشتقت فاحفظ بعد تحریر اس مقام
 فسر و دی اخیر میں ہی مشن کے متعلق ایک مقام نظر فرما وہاں شیخ نے اس دعویٰ کی ایک دلیل خاص بیان کی ہے اس دلیل
 نے اس فن کو کھول کر بالکل اس مسئلہ کا فیصلہ کر دیا و مستعین کر دیا کہ شیخ مطلق عذاب کے انقطاع
 قائل نہیں ایک خاص عذاب کو منقطع مانتے ہیں و رفع خاص سے رفع عام لازم نہیں اور یہی اصطلاح
 کہ ایک خاص نوع کے عذاب کے انقطاع کو وہ سعادت کہتے ہیں یعنی سعادت جہنمی نہ کہ حقیقی اس مقام
 کی یہ عبارت ہو جسکو مع شرح بالی نقل کرتا ہوں ولما کان الامر فی تقسده علی فاقرفناہ من انہ
 لا یقع شیء فی الوجہ ولا یرتفع خارجا عن المشۃ لذلک یتعلق بقولہ کان مال الخلق
 فی الآخرة الی السعادة ای الی الرحمة علی خلاف انواعہا ای انواع السعادة لان مال
 بعضهم الی رحمة خالصہ من شوب الالام و ہم اهل الجنان و بعضهم الی الرحمة المختلجہ
 من العذاب ہم المخلدون فی النار قوله کان جواب لما فعی الرحمن عن هذا المقام بالرحمة

وسعت کل شیء وانها سبقت الغضب الالهی ای العذاب الالهی باستیفاء والسابق
منقدم فاذا الحق ای المتقدم والسابق بالسلوک اذ هو غایته لان الكل سالك الی
الغایة هذا فاعل لحقه الذی صغته حکم علیه المتأخر ای العذاب بعد ايام دولته حکم
علیه المتقدم وهو الرحمة والا کان ذلك العبد عدوا محضاً وهو خلاف ما وقع علیه
النصر والكشف من انهما (ای الجنان والیران) احقر مع اهلها یبقیان لا یفینان
فالتأخر الرحمة اذ لم یکن غیرها سبق من مواعظ ظهورها والعذاب الذی یجتمع معها لا یعد غیرها وان
یکن عنینها فهذا ای هذا المعنی الذی یبیناه بقولنا والسابق متقدم معنی سبقت رحمته غضبه
واسبقت الرحمة علی الغضب الی التحکم الرحمة علی من وصل الیه وانما وجب الوصول الیه
فانها فی الغایة وقفت والکل سالك الی الغایة فلا ید من الوصول الیه فلا ید من الوصول
الی الرحمة ومفارقة الغضب فكانت الرحمة مرکز العالہ کلها فیکون الحكم لها فی کل لیها
بحسب یعطیه حال الوصول الیه لان بعضهم یصل الیه فی عین البچیم مع بقاء الالہم بعضهم
یصل فمدار النعم بلا الہم یہ تقریر نصیہ اسیر کہ علت رحمت کی یہ کہ آسم رحیم سابق ہر شتم ہر
اسلئے مظہر منتقم ہر جیم حکم کریگا اور اس حکم کا اثر ادراک رحمت ہر گو خاص ہی نوع کی رحمت ہو یعنی مخرج با
پس اس صاف معلوم ہوا کہ علت ارتفاع عذاب کی تاخر مقتضی عذاب تھا رحمت پس اگر کوئی مقتضی
عذاب رحمت بھی مقدم ہو تو ظاہر ہے کہ دلیل ہاں علیگی تو اس مقتضی کے اقتضائے جو عذاب ہوگا کہ
ارتفاع کا حکم کیا جاوے گا۔ اور اگر وہ مقتضی ابدی غیر رفع ہو تو عذاب کو بھی ابد کے لئے ثابت اعتقاد کیا جائے گا
اور وہ مقتضی استعداد خاص ہر معذبین کی ذوات کی توجیب حق تعالیٰ کو ان کی اس خاص استعداد
کا علم ہے اور رحمت متاخر ہو علم سے پس ان ذوات کے ساتھ رحمت متعلق نہوگی اور عذاب کی یہ
نوع کبھی ان ذوات سے منقطع نہوگی ایہی مضمون کو شارح مرسود نے اس عبارت آئیم میں ادا کیا ہے اور
اخیر میں دعویٰ کیا ہے کہ شیخ کی روح سے بھی سیکر اس فہم کی تائید ہوئی تب اس کو لکھا اعلمان
العذاب فی حق العباد انھی وامکانی الی قوله انکلامیہ تراشیرعیۃ ص ۳۹ و ۳۱۰ اور شارح
کی اس تحقیق پر کوئی شبہ نہ کرے کہ شیخ نے فصیح لونی کی کو اخیر میں تسبیح کی ہے واد اهل لنا فہما
لہم الی النعم وکن فی النار لا ید بصیرۃ النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون برداً

وسلاماً علی من فیہا وھذا انعمیہم فتعیم اهل النار بعد استیفاء الحقوق نعیم لیل
 اللہ بین القی فی النار فانه علیہ السلام تعد بیریہا ویربما تعوی فی علیہ و
 تقر من انھا صورة تؤلم من جاورھا من الحيوان وما علم مراد اللہ فیہا وھذا
 فی حقہ فیعد وجوہ هذه الامور وحید بردا و سلاماً مع شہود الصورة اللونية
 فی حقھا تہ اس عبارت میں تاویل مذکور نہیں ملتی جواب یہ ہے کہ یہ عبارت بھی توجیہ مذکور کو
 محتمل ہے چنانچہ شارح موصوف نے الی النعیم کی شرح میں کہا ہے الی نعیمہم الخاصہم
 وبعد وصولہم وان كانوا یعدون بالنار ابدًا اور بردا و سلاماً کی شرح میں کہا ہے
 من حیث روحانیۃ ہم الی قولہ لکنہا الحرقۃ ابدًا نہم بوجہ اخراہ اسکا خلاصہ سطح
 بیان کیا ہے معنی قولہ واما اهل النار فہا لہم ای آخر حالہم ان یرجع من العذاب الخالص
 عن الراحة والنعیم الی النعیم المستتر بوجہ بالعذاب بل فی قولہ فصلا النار بردا و سلاماً لہم
 من هذا الوجه ومولانا لہم من حیث شقاوتہم الذاتیۃ فقد تساوی راحۃ ہم عذابہم
 فیجتمعون نوع من الرحمة بنوع من العذاب فیہم لاستحقاقہم الذانی فلا ینقطع حکم الراحة
 بعد الوصول الیہا ولا حکم القہر عنہم ابدًا اور اس کے بعد کہا ہے فلا مخالفة بین الطائفتین فی
 دعواہ اصل العذاب بل الاختلاف فی نوع ولا یضہ فی الاعتقادات الدینیۃ هذا اللقدار
 من الاختلاف فی مثل هذا المحل فانه محل تحیر للعقول فیہا الی قولہ فہم فی راحة غیر راحة
 فالنار تكون بردا و غیر بردا ہ اور چونکہ اس تاویل کی دلیل خود شیخ کا کلام ہے اس لئے یہ تاویل بالخصوص
 بہ قائلہ نہیں ہے اس کے بعد اس باب میں ایک عبارت نفس الیہی میں نظر پڑی داغاً قلنا ہذا من
 من اجل من یری ان اهل النار لا یزال غضب اللہ علیہم دائماً ابدًا فی دعوہ فہا لہم حکم
 الرضا من اللہ فصہ المقصود فان کان کما قلنا مال اهل النار الی زالت الامور وان سکنوا النار
 فذلک لکنہ فی زوال الغضب لئلا لایزال الامور عین الغضب ان فہمت ام اس پر شرح ضرور
 لکنتے ہیں تصریح منہ بان الوجہ المذكور فی اثبات حکم الرضا والرحمة تدل علی جواز وقوع ذلك
 الحکم لہم فلا یقطع ان یکون العذاب اعمالہم فیودی ادلتہ الی التوقف بین جوازہ ولم وقع
 العذاب و بین جواز انزالہ فذلہب التوقف فی مثل هذا المسئلة کما بیاناہ من قبل و بین

انشاء اللہ تعالیٰ فی مسئلۃ فرعون اہ اس سے توحش من الشیخ میں اور کی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ وہ حکم جزا نہیں کرتے صرف تردد احتمال کو ظاہر کرتے ہیں یہ سب وہ جو شارحین نے لکھا ہے لیکن شیخ کے کلام میں نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تاویلات اُس میں حل نہیں سکتیں وہ ضرور انقطاع عذاب کے قائل معلوم ہوتے ہیں خصوصاً دلیل انقطاع عذاب علی الاعمال و بقار عذاب بالشقاوہ الاصلہ کہ یہ تو بالکل مصداق فرمن المطر و حقف تحت المیزاب کا ہے شیخ کے کلام میں تاویل کو اسلئے اختیار کیا تھا کہ اُن کا کلام نص کے مخالف نہ ہو سو یہ تقدیر اُس سے بڑھ کر نص کے خلاف ہے کہ اُس میں قائل ہونا پڑتا ہے عذاب بلا عمل کا جس کو حق تعالیٰ نے جا بجا ظلم سے تعبیر کر کے اسکی نفی فرمائی ہے اسی طرح نعیم متمتع بالعباد کا قائل ہونا آیت لا ید فرق فیہا بردا و لا شرابا کے صریح خلاف ہے اسی طرح اسکا قائل ہونا کہ خلود فی النار سے جسکے شیخ منکر نہیں خلود فی العذاب لازم نہیں آتا یہ اس آیت کے خلاف ہے ان المجرمین فی عذاب جہنم خالدین لا یفترون عنہم و ہم فیہ یبلسون اُمیں خلود فی العذاب اور عدم امتزاج نعیم جو کہ مستلزم تخفیف عذاب کو ہے سب منصوص ہے اس بات میں جو میں نے اپنے استاد علیہ الرحمۃ سے سنا ہے وہ نقل کرتا ہوں ارشاد فرماتے تھے کہ بعض کو منکشف ہوا ہے کہ بعد دخول جنت و نار کے سب پر ایک ایسی حالت طاری ہوگی جو مشابہ ہوگی اُس حالت کے جو نفع صور کے بعد ازل برزخ پر ہوگی کہ اُس میں حساس عذاب یا راحت کا نہ رہیگا اور پھر وہ حالت نکال ہو کر سب اصلی حالت کی طرف عود کر آئیں گے پس شیخ کو وہ حالت تو منکشف ہوئی مگر اس کا زوال منکشف نہیں ہوا شیخ نے انقطاع عذاب کا حکم کر دیا اور میں کہتا ہوں اسکے خلاف جو منصوص ہے نہیں آتا موقت سمجھا اور خلود کو نکلتا طویل پر جمول کر لیا ہوگا اور ایسی حالت کا طاری ہو جانا تھوڑی دیر کے لیے منافی استمرار نہیں ہے جیسا بعض علماء نے یا وجود جنت و دوزخ کو غیر فانی ماننے کے نفع صور کے وقت یا قضا نص کل شیء حالک الا وجہہ کے فانی مان لیا اور یہ کہا کہ ایک لمحہ کیلئے فنا ہو جانا منافی حکم بعدم فنا کے نہیں غالباً یہ تقریر شیخ کی کسی تصریح کے معارض ہے اور نہ کسی نص کی باقی دلیل چونکہ اسکی ضعیف ہے اور سلف میں سے کسی سے یہ قول نہیں سنے اسکا قائل ہونا بھی جائز نہیں البتہ شیخ کو اپنے کشف کی وجہ سے معذور سمجھنا چاہئے۔

مقام تاسع ملقب برفع الزحمۃ عن معنی ومع الزحمۃ نص شعبی میں ہے اعلم ان القلب عنی قلب

العارث بالله هو من رحمة الله وهو واسع منها فانه واسع الحق جل جلاله ورحمته
 لا تسعه وهذا لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة
 فيه یعنی عارف کا قلب ہے تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود ہر شی کا اسما رحمانیہ سے ہر اور
 یہی مراد ہے رحمت) اور (ساتھ ہی اسکے) وہ رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب حضرت حق
 جل و جلالہ کو سمائی ہوئے ہے اور خدا تعالیٰ کی رحمت خود حق تعالیٰ کو سمائی ہوئے نہیں چنانچہ حق تعالیٰ
 راحم ہے اور مرحوم نہیں پس رحمت کا کوئی اثر حق تعالیٰ کے ساتھ (اس طرح) متعلق نہیں (کہ وہ مرحوم
 ہو جاوے) اس پر اعتراض یہ ہے کہ قلب کو خدا تعالیٰ کی رحمت سے بھی بڑا قرار دیا کہ قلب میں تو حق تعالیٰ
 سماتا ہے اور خود رحمت حق میں خدا تعالیٰ نہیں سماتا۔ کیا خدا تعالیٰ اپنی ذات یا صفت کا اعتبار سے
 کسی سے چھوٹا ہو سکتا ہے جو آپ یہ کہ وسعت کے معنی دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے معنی
 ہیں ایک احاطہ علم و شہود و لوبا لوجہ دوسرا احاطہ ایجاد پس یہاں وسعت قلب میں تو پہلے معنی
 مراد ہیں یعنی اسکا محیط ہونا باعتبار علم و شہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی
 اس کے آثار ایجاد وغیرہ کا پونچنا اب اس کے اعتبار سے دونوں حکم صحیح ہو گئے چنانچہ قلب کا مشاہدہ اور علم
 جہاں ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح حضرت حق کے ساتھ بھی گویا لوجہ ہی تو یہ مطلب ہے
 قلب کے وسیع ہونے کا حضرت حق کو اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ رحمت کا اثر ایجاد ذات حق پر نہیں کیونکہ
 حق تعالیٰ نے اپنے کو ایجاد نہیں کیا جس سے اسکو مورد رحمت و مرحوم کہہ سکیں چنانچہ ظاہر ہے اور اگر
 دونوں جگہ معنی ثانی نہ ہو جاویں تو حکم بالعکس ہو گا چنانچہ آئندہ چل کر کہا ہے فہی واسع من القلب
 یعنی حق تعالیٰ تو محیط ہے قلب کو کہ اسکا موجد ہے اور قلب خود قلب کو محیط نہیں کیونکہ اپنا موجد نہیں
 پس حق وسیع تر ہوا قائم ہے اور اگر دونوں جگہ معنی اول لئے جاویں تو دونوں کی وسعت مساوی ہو گی
 چنانچہ اوسع من القلب کے بعد کہا ہے او مساویۃ لہ فی السعة جسکی شرح میں مولانا جامی لکھتے
 ہیں واما اذا اعتبرت باعتبار العلم فهو راي القلب يسع نفسه انما فتكون الرحمة
 مساویۃ فی السعة والی هذا اشار بقوله او مساویۃ لہ لہ نیز پس شیخ کے مجموعہ کلام میں
 نظر کرنے سے خود اشکال رفع ہو جاتا ہے ورنہ اول کلام و آخر کلام میں تعارض لازم آتا ہے ولا یصح
 عن عاقل ولا جاهل ولا فکیف بالقاضل۔

مقام عاشوری تتمہ لحفظ الحد ودفی حقوق الحد ودفص لوطی میں ہر قال رسول
 بحکم ما یوحی الیہ ما عندہ غیر ذلک فان اوحی الیہ بالتصرف فیہ بجمہ تصرف و
 منع امتنع وان یخیر اختیار ترک التصرف الا ان یکون ناقص المعرفة یعنی رسول (باب
 تصرف میں) بالکل وحی کو موافق عمل کرتے ہیں اگر تصرف کیلئے جزم کے ساتھ وحی ہو تو تصرف کرتے
 ہیں اور اگر منع کر دیا جائے تو باز مسمی ہیں اور اگر اختیار دیا جاوے تو ترک تصرف کو اختیار کرتے
 ہیں لیکن جب کو اختیار دیا گیا ہے وہ اگر ناقص المعرفة ہو تو تصرف کو اختیار کر لیتا ہے اعتراض
 عبارت کے اخیر میں پیغمبرؐ کی نسبت نقص معرفت کا احتمال نکالا جواب یہ ہے کہ مرجع ضمیر کیون کا
 رسول نہیں ہے بلکہ مطلق مخیر چنانچہ اسی لئے میں نے ترجمہ میں ظاہر کر دیا ہے اور دلائل سے ثابت ہے
 کہ انبیاء کی معرفت کامل ہوتی ہے پس لامحالہ غیبری مراد ہوگا چنانچہ مولانا جامی نے یکون کلمہ جمع
 المخیر کو قرار دیا ہے اور بابی آقندی نے اس سے زیادہ تصریح کر دی بقولہ لا استثناء منقطع
 ان یکون المخیر الخ۔

مقام حادی عشر ملقب بالکلمۃ الثامۃ فی النبوة العامة فص عزیری میں ہر واعلم
 ان الولاية هي الفلك المحيط العام ولهذا لم تقطع ولها الانباء العام واما نبوة التشريع
 والرسالة فمنقطعة وفي محمد صلى الله عليه وسلم فقد انقطعت فلا ينبي بعد یعنی مشعر
 او مشرع عالم ولا رسول وهو المشرع وهذا الحديث خصم ظہور ولیناء الله لانه يتضمن
 انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة فلا يتطوع عليه اسمها الخاص بها فان العبد يلدن
 لا يشارك سيدة وهو الله في اسم والله لم يسم بذي ولا رسول فيسمى بالولي وانصف بهذا
 الاسم فقال الله ولي الذين آمنوا وقال وهو الولي الحميد وهذا الاسم باق جار علی
 عباد الله دنيا و آخرة فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة
 الا ان الله لطيف بعباده فابقی لهم النبوة العامة التي لا تشترع فیہا اھ اس عبارت میں
 کے بقا کا حکم کر دیا جواب یہ ہے کہ شیخ اپنی اصطلاح میں مطلق اخبار عن العلوم کو نبوة عامة کہتے ہیں اور انہوں
 کے احکام مثل نبوة مشہورہ کو نہیں حتیٰ کہ اسکے علوم بھی قطعی نہیں ہوئے چنانچہ شیخ نے خود اس بحث کے
 اشار میں اس تفاوت کی تصریح کر دی بقولہ وهذا الخ (یعنی لا تنبی بعدی) قصم ظہور اولیاء

اللہ لانه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة اھ اس میں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتہی مقامات ولایت ہی اس کے بڑا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہر رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص میں اس کی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بعض علوم کے اعتبار سے ہر درجہ نبی کی عبدیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا کہ قصہ ظہور سے معلوم ہوتا ہے۔

مقام ثانی عشر مع مقام ثالث عشر ملقب بتدویر الفلک فی تطہیر الملک فص عیسوی میں ہے حضرت الشہوت فی مہم فخلق جسم عیسی من ماء محقق من مہم ومن ماء متوہم من جبرئیل سری فی طوبیہ ذلك النحر لان النحر من الجسم الحيواني رطباً فيه من ركز الماء الخ اس عبارت میں حضرت مریم علیہ السلام کیلئے میلان الی الرجل لمتثال درجہ پر علیہ السلام کیلئے مادہ متوہیہ کا اثبات کیا ہے تو گو یا دونوں کو میاں بی بی قرار دیا جس سے تنزہ قرآن سے ثابت ہے جواب یہ کہ شہوہ سے مراد رغبت اولاد کی ہونہ کہ رغبت وقوع کی اور بار سے مراد منی نہیں لغیر جبرئیل سے جو بھاپ نکلی اس بھاپ کو پانی کہ دیا اور اس کے غیر محسوس ہونیکے سبب اسکو متوہم کہ دیا اور بھاپ کی حقیقت مسلم ہے کہ ایک رطوبت ہے مرکب اجزاء صغیرا بنیہ وہو انیہ سے جب شہوت اور بار کے وہ معنی ہی نہیں تو پھر جو اشکال سپر بنی تھا کہ دونوں کو میاں بی بی ٹھہرایا ہے قطع ہو گیا و شیخ کی بعض عبارات سے متوہم ہوتا ہے کہ یہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے ساتھ زیادہ متاویب نہیں مگر فص عیسوی میں ایک عبارت سے یہی ادب معلوم ہوتا ہے وہو قولہ قال متمہا للجواب (ما قلت لهم الا ما امرتني به) فتفي ادلا مشيراً الى انه ما هو شبه ثم اوجب القول ادباً مع المستفهم ولولم يفعل كذا لا تصف بعدم علم الحقائق وحاشا من ذلك اھ اس سے صاف معلوم ہوا کہ شیخ کا اعتقاد یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام علم حقائق میں کامل ہوتے ہیں اسی طرح فص سلیمانی میں مفسرین کے ایک قول پر کلام کرنے کے ضمن میں فرمایا ہے وکلہوا فی ذلك بما لا ينبغي مما لا يليق بغيره سليمان عليه السلام برية الخ جس سے عجز عظمت حضرات انبیاء علیہم السلام کی شیخ کے قلب میں معلوم ہوتی ہے اس لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام یا حضرت نوح علیہ السلام کے باب میں جو کہا ہے سب مآول ہے۔

مقام ثالث عشر فی فضل عیسوی میں ہر فیما فضل الانسان غیرہ من الانواع
 العنصرية الا بكونه بشرا من طين فهو افضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير
 مباشرة باليدین فالانسان في الرتبة فوق الملائكة الارضية والسمائية والملائكة
 العالمون خير من هذا النوع الانساني بالنص الالهي اور اس کے ذرا قبل کہا ہے و ما فوق
 العناصر و ما تولد عنها فهو ايضا من صفة الطبيعة وهي الارواح العلوية التي قوت السموات
 السبع و اما الارواح السموات السبع و احيائها فهي عنصرية فانها من دخان العناصر المتولد
 عنها و ما تكون عن كل سماء من الملائكة فهو منها فهم عنصریون من فوقهم طبعیون اور
 اس کے بعد کہا ہے فقال لمن ابی عن السجود له ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى استكبر
 على من هو مثلك یعنی عنصری یا امر کنت من العالین عن العنصری است کذلک و لغنی بالعالین
 من علوانه عن ان يكون في نشأته النورية عنصری یا وان كان طبعیاً اسمین تین شے ہوتے
 ہیں ایک یہ کہ بعض ملائکہ کو عنصری کہہ دیا حالانکہ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نوری ہیں اور
 یہ کہ عالین کو سجدہ آدم سے مستثنی کیا تبسیر یہ کہ بعض ملائکہ کو مطلقاً انسان سے فضل کہا جاوے کہ
 کہ بعض علماء اہل ظاہر تو بعض ملائکہ کیلئے تو والد و تناسل ثابت کرتے ہیں جیسے تفاسیر میں منقول ہے
 تو شیخ کا قول اس سے زیادہ بعید نہیں اور حدیث بعض ملائکہ پر مجہول ہو سکتی ہے جیسے شیخ نے اوپر کمال
 میں کہا ہے علوانه عن ان يكون في نشأته النورية عنصری یا اور یا ان عنصریات میں بھی غالب
 جزر نوری ہو و هو اقرب اور اس استثناء میں بعض علماء ظاہر بھی شریک ہیں چنانچہ مفسرین نے
 اسمیں اختلاف نقل کیا ہے کہ مامور بالسجود کل ملائکہ تھے یا بعض اور آیات میں سے بعض جیسی اذان
 میں ظاہر ہیں جیسے فسجد الملائكة کلهم اجمعون اسی طرح بعض ثانی میں ظاہر ہیں جیسے استکبر
 امر کنت من العالین اور تفاضل کے مسئلہ کے ظنی ہونے کی خود علماء کلام نے تصریح کی ہے تو ممکن ہے
 کہ شیخ کا یہی مذہب ہو چنانچہ مولانا جامی نے فتوحات سے شیخ کا ایک جواب نقل کیا ہے کہ ان
 نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ الانسان افضل ام الملائكة آپ نے جواب دیا
 اما علمت ان الله يقول من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملائكة
 في ملائكتهم عهم قال عليه السلام وكم ملائكة الله فيهم وانا بين اظهرهم شیخ

ہیں ففرحت بذلک پھر شیخ کا کلام فضیلت جزئیہ پر بھی محمول ہو سکتا ہے یعنی نوری ہونے کے اعتبار سے ملکہ عالیں افضل ہوں بشرطین سے اور جامعیت حقائق الہیہ کو نیہ کی وجہ سے نوع بشر افضل ہو نوع ملکہ سے چنانچہ فصل آدم میں خود شیخ نے بھی دعویٰ کیا ہے تو ایک ہی شخص کے کلام میں تعارض کو حتی الامکان دفع کیا جائیگا چنانچہ بالیٰ قندی نے بعد ایک کلام طویل کے کہا ہے

قال انسان من حيث حقيقته الجامعة لجميع المراتب افضل من الموجودات العنصرية والطبيعية فكان الانسان افضل من الملائكة العالين من ذلك الوجه والعالون افضل من حيث انه لم يكن نشأتهم النورية عنصريا واليهما اشار بقوله ونعني بالعالين الملائكة بالخيرية بالنص هي هذه الخيرية لا الخيرية من كل لوجه ف يه ملکہ عالین مہمب بھی کہلاتے ہیں باب تفعیل سے مادہ ہمایاں سے لوجہ اسکے کہ یاد آئی میں سرگرداں و مشغول ہیں تدبیر عالم سے انکو کچھ سروکار نہیں واشر اعلم۔

مقام رابع عشر ملقب بالقول الا تفر في تحقيق امكان الابدع فصل ابوبی میں ہے بلیس فی الامکان ابدع من هذا العالم ہمیں تحدید حق تعالیٰ کی قدرت کی کہ اس عالم سے بدیع تر متعین ہو متعین محل قدرت نہیں ہوتا جواب یہ ہے کہ اسکا سیاق و سباق خود اسکا مفسر ہے چنانچہ سباق کا خلاصہ سولانا جامی نے اسطرح لکھا ہے واذا كان هو بيه تعالى هو بيه العالم وترجع جميع امور العالم اليه فليس في الامكان الخ اور سیاق خود متصلا تن ہی میں مذکور ہے یعنی لانه على صورة الرحمن اوجده الله تعالى الخ پس یہ دلیل سابق و لاحق کہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اس قول کی خود شرح کر رہی ہے مطلب کہ عالم امکان وجود کے طرق محتملہ بہت سے ہیں بعض تو وہ ہیں جسے ظہور حق تعالیٰ کا نام نہوتا مثلاً صرف ایسے ممکنات واقع ہوتے جن سے بعض صفات کا ظہور ہوتا اور بعض کا نہوتا یا سب کا ہوتا مگر تمام نہوتا جیسا فصل آدم میں کہا ہے کہ قبل تخلیق انسان کے ظہور نام نہ تھا انسان سے ظہور تمام ہوا اور بعض وہ ہیں جسے ظہور تمام ہو خواہ وہ ہی مجموعہ ہو جواب کے یاد دہرا مجموعہ ہو جو اس صفت میں اسی مجموعہ کا مشارک ہو کہ حق تعالیٰ کا منظر اتم ہے پس وہ مجموعہ بھی اگر واقع نہیں ہوا اور آپر ہذا العالم ظاہر اصادق نہیں آتا۔ مگر حکماء وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہیں معنی کلام کے یہ ہے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت وقوع متحملہ ہیئت محتملہ کے اس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں

جو کہ حق تعالیٰ کا منظر اتم ہو اور اس میں کوئی خفا نہیں پس میں فی الامکان کے معنی امکان کی نفی نہیں بلکہ
 وقوع کی نفی ہے اور امکان سے مراد مقدور یہ نہیں بلکہ خود مقدور ہے بمعنی ممکن یعنی عالم ممکنات میں کوئی
 مجموعہ ایسے مجموعہ سے بدیع تر جو کہ منظر اتم حق کا ہو واقع نہیں اور امام غزالیؒ پر بھی اُن کے ایک ایسے
 ہی قول سے اعتراض کیا گیا ہے اور حق نے اسکا جواب اپنی بعض تحریرات میں یہ ہے جو اس وقت مستحضر
 نہیں اگر کسی کی نظر پر جائے اس مقام کے حاشیہ میں ملحق کر دئے اور اگر امکان ہی کی نفی مراد لی جاوے
 تب بھی اعتناع بالغیر پر محمول کر لیا جاوے گا اور معنی یہ ہیں کہ چونکہ ایک وقت خاص میں اس عالم کا وقوع
 اور دوسرے عالم کا عدم وقوع علم الہی میں مقدر تھا اور خلافت معلوم کا وقوع متنع ہر اسلئے اس وقت
 خاص میں اس عالم کا وقوع واجب یا بغیر اور دوسرے عالم کا وقوع متنع بالغیر تھا ہا یہ کہ اس حکم میں
 ابدع کی کیا تخصیص غیر ابدع کا وقوع بھی ایسا ہی متنع ہے جواب یہ ہے کہ غیر ابدع کے وقوع کا تو مقتضی
 ہی نہیں اسلئے اسکا اعتناع ظاہر ہے کہ مقتضی معدوم اور مانع موجود بخلاف ابدع کے کہ اسکا ابدع ہونا
 مقتضی ہو سکتا تھا وقوع کو اسلئے اسٹی نفی کر دی یعنی باوجود ابدع ہونے کے یہی وہ متنع ہے و اللہ اعلم
مقام خامس عشر تتمہ حفظ الحدود فی فیض الیوبی میں ہر ثمر کان لایوب علیہ السلام
 ذلك الماء شرابا لا زلت الہ العطش الذی هو من النصیب العذ بلذی مشہ بہ الشیطان
 ای البعد عن الحقائق ان بذر کھا علی ما ہی علیہ فیکون یادرا کھا فی محل المقرب اھ قال
 الجماعی فسر الشیطان بالبعد علی لسان الاشارة لانه من شطن ذا بعد علی رائی اھ اس عبارت
 میں یوب علیہ السلام کو حقائق سے بعید اور ناواقف بتلایا جو شان نبوت کے بعید ہے۔ جواب یہ ہے کہ
 کہ حقائق سے مراد کل حقائق نہیں بلکہ بعض حقائق تھے جو اس وقت غیر معلوم تھے کیونکہ حقائق انبیاء
 علیہم السلام کو تدریجاً حاصل ہوتے ہیں کما قال تعالیٰ فی حق صفیہ صلی اللہ علیہ وسلم ما کنت
 تدبر ما الکتاب ولا الایمان وکن جعلناہ نوراً للذی وقال تعالیٰ علیک ملئم تکن تعلم قال
 تعالیٰ وقل رب زحنی علماً تو اگر حقائق غائبہ کے اعتبار سے حکم کر دیا جاوے گا تو ہمیں غرض کی کیا بات ہے
مقام سادس عشر تتمہ حفظ الحدود فی فیض الیوبی میں ایک مضمون طویل کے ضمن میں یہ عبارت ہے سلام
 الحق علی بھیجی من هذا الوحید رفع لال التباس الواقع فی العنایت الالہیۃ بہ من سلام عیسے علی نفسه
 فان کانت قرآن الاحوال تدل علی قریب من الله فی ذلك وصدقہ انطق فی معرض الدلالة علی

نیز فرمودند
میراس طور سے
بیشی کر اس پر
نیز ممکن ہوتا ہے خود
ستعداد خاص ہو کر
نیز ہر لزوم کی اور
شرط و لزوم کی بدل
بیتا یہ ممکن و وقت
اور اس طرح ہر حالت
ذکر و درست موجد
بہر نکال ممکن ہوا
جو خاص و کل عام
لزوم و ذوق و فائز
لی جیسے مسائل کا
سکا ذاتی و خاص
انقواء مثلاً اسکا
اعا شان سے
متن الا نقول لیکن
عہ الشاہی انتفاء
رأسک واسطہ سے
لق اور صاحب کا
غالبہ ممکن ہوا
مرئیت ظاہر
سہ تعالیٰ اعلم
معر ۱۳۳۳

بلاوة امه في المهد فواحد الشاهدين والشاهد الآخر هو الجمع الياسر فسقط طباجنيا عن
فحل ولا تذكير كما ولدت مريم عيسى من غير غل ولا ذكر ولا جمع عرفي معتاد لو قال بنى ايتى و
معجرتى ان ينطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال في نطقه تكذب انت رسول الله بصفت
الاية وثبت بها انه رسول الله ولم يلتفت الى ما نطق به الحائط فلما دخل هذا الاحتمال
في كلام عيسى باشارة امه اليه هو في المهد كان سلام الله على يحيى ارفع من هذا الوجه
اسم من انفسه حضرت يحيى عليه السلام كو حضرت عيسى عليه السلام پر بدن نص صریح کو ترجیح دی اول تو یسے
سے نفس ترجیح ہی جائز نہیں ہے خصوصاً اولو العزم پر ترجیح مولانا جامی نے شرح میں جواب دیا ہے ولا یخف
اللفظ ان مقصود الشیخ من هذه الكلمات ليس تفضيل يحيى على عيسى عليهما السلام كما تو بعض
القاصدين بل ترجیح ما وقع في شأن يحيى علواً و وقع في شأن عيسى عليهما السلام من حيث التصدير
مقصود این احمد ہا آخر الاخر فكانه نظر الى امثال هذه التوهمات فقال فتحققوا الشرائع
تمتد الى فهم المراد والله الموفق للسداد والرشاد -

مقام سابع عشر تتم حفظ الحدود وفضل الياسى میں ہر الياس هو ادرى بكون نبيا

قبل نوح ورفعه الله مكانا عليا فهو في قلبه لا قدك ساكن وهو فلك الشمس ثم بعث
الى قرية بعلي بك وجعل اسم صنم وملك هو سلطان تلك القرية وكان هذا الصنم المسمى بعلي
مخصوصاً بالملك وكان الياس لذي هو ادرى بكون نبيا من انفسه هو ادرى بكون نبيا من انفسه
وهو الحاجة عن فرس من خارج جميع الامة من تاد فلما رآه بك عليه فسقطت عنه الشهوة وكان عقلا بلا
شهوة فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الا غرض النفسية فكان الحق فيه منزعا ان كان على النصب من المعرفة
بالله اسمين چند سوال میں سوال اول انھوں نے دو شخصوں کو ایک کہدیا جواب بعض مفسرین بھی نظر
کئے ہیں چنانچہ شارح بالی آفتدی نے نقل کیا ہر قال المفسرین وهو الياس بن ياسين سبط
هرود اخى موسى بعث بعدا وقيل هو ادرى بكون نبيا من انفسه هو ادرى بكون نبيا من انفسه
کہ یہ علماء طابہ صرف تعد اسم کے قائل ہوئے ہیں و شیخ تعدو بعثت بزبانین مختلفین کے قائل ہیں جسے
عيسى عليه السلام آسمان پر اٹھائے گئے اور پھر نزول فرمادے سوال ثانی اگر یہ دونوں ایک ہیں تو ان کے
لئے ایک ہی فسر کافی تھا جبراً کیا ضرورت تھی اس کا جواب مولانا جامی نے دیا ہر فلنا الحكم

قد سیت متعلقتہ بتقدیر الحق حین کا جسے یاد رہیں قبل عرضہ فی السماء وحکما یہ اس سے
بعد نزول معنا فعدله بكل اعتبار فرضی حکمتہ فی کل فرضی باسم سوال ثالث شیخ کی نظر
کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ ادریس الیاس خدابند ہیں جتنا چاہیں تھوڑے کہا ہے کہ بدن عنصری ہو دنی آسمان
موجود ہیں ادریس علیہ السلام اور دوزخ میں خضر اور الیاس جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تعذیباً
علی الشہور سے اور اتحاد بنا علی غیر الشہور سے کذا قال لجامی سوال رابع ان کی معرفت کو نہیں
بتلایا جواب یعنی قبل تکمیل الیاس تھی نہ کہ بعد تکمیل سوال خامس شیخ نے فصل درسی میں کہ ہے
وهو فلك الشمس فيه مقام روحانية ادریس علیہ السلام اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساکن
فی الفلک صرف روح تھی نہ کہ بدن عنصری پھر دوسری روح بدن الیاسی سے متعلق ہوئی یہ تو تناسخ ہوا۔
جواب آسمان پر مع بدن سکونت تھی اور نزول الیاسی بھی مع بدن ہوا جیسے عیسیٰ علیہ السلام کا نزول
مگر اس بدن پر ماکوت تشریف سے روحانیت کا غلبہ ہو گیا اس لئے اس کو روحانیت سے تعبیر کر دیا اور اگر
دو توفیق جدا جدا بھی مان لئے جاویں تب بھی تناسخ نہیں کیونکہ تناسخ میں روح پہلے تعلق کو بالکل
چھوڑ دیتی ہے اور یہاں روح کا تعلق ماکوت سے باقی رہا اس کو بروز با تمثال کہیں گے دوسرے تناسخ
وہ باطل ہے جو تجارۃ کیلئے ہوتے شیخ کا فائدہ شمس کو وسط الافلاک میں کہنا غالباً بنا علی الشہور
ہے ورنہ اس کی کوئی دلیل صحیح نہیں اگر کشف ہو تو مجھ کو خبر نہیں۔

مقام ثامن عشر تتم حفظ الحدود فص ہارونی میں روح سبب خلیفہ ایسید ہا
وقع من موسی من الغضب اخذ الحیة والراس عدم التثبت من معسی فی انتظار الحیہ امیں
موسی علیہ السلام پر عدم تحقیق کا حکم کیا جو شان نبوت کے بالکل خلاف ہے جواب یہ کہ مطلقاً عدم
تثبت شان نبوت کے خلاف نہیں خلاف وہ ہے جہاں قصد بھی تثبت کا نہوا اور جہاں قصد
مکروہاں تک نظر نہ پہونچے وہ شان نبوت کے خلاف نہیں۔

مقام تاسع عشر تتم حفظ الحدود فص ہارونی میں ہر فکان عتب موسی خاہ
طرحت لما ذکرہ الامر فی انکارہ وعدم انتفاعہ فان العارف من ہیری الحق فی کل شیء اس
معلوم ہوا کہ سبب غائب کا گوسالہ پرستی پر ہارون علیہ السلام کا انکار کرنا تھا جواب یہ ہے کہ انکار کی قسم
ایک وہ انکار جس کا سبب اس سے ذہول ہویری الحق فی کل شیء دوسرا وہ انکار جس کا سبب ہو کہ ان

وما كانوا سابقين فكلوا اخذنا ذنبهم من رسلنا عليه جازبا ومنهم جازبا ومنهم
من اخذنا الصيحة ومنهم من جازبا لارض من رسلنا ومنهم من اخذنا الله ليظلمهم ولكن كانوا
انفسهم يظلمون وجه استدلال روح المعاني بين طرح وادوار ظاهر ورفاه ظاهر واستمرار فروع على الكفر
والعاصي الموجبة لما حل به كما يدل عليه التعبير بكان في الفعل المضارع ومع الايمان لا استمرار
ان نظمه (هذا استدلال اخر) في سلك من ذكره مع ظاهر ابط في المدعى ومثلا قوله تعالى في
جواب قوله امنت الخ الان وقد عصيت جدا الاستدلال ندرج لا يانه لا انه عتات محض على تقصير
وتفريط في الزمان الطويل وقدر كبر في الزمان القصير كما ذهب اليه بعض المتأخرين لا يانه ما
في روح المعاني ومن وقيل له الرضا لا يخالف في ذلك الخطاب كما لا يخفى على من له وقوف على اسباب
كلام العرب محاوراتهم وايضا كيف يخاطب من محال ايمان عصيانا وفسادا باهون ظاهر في ان
المحض والتقدير الصفت والمتوحيج البحث فما ذلك الا قامة اعظم فواميس الغضب عليه وتذكيره ببقايا
التي قد هبوا واعلم بانها هي التي منعت عند النطق بالايان الى حيث لا ينفعه مثلا قوله تعالى
كذبت قبلهم قوم نوح واصحاب الرس ثم وعد فرعون واثوان وطواصيا لا يكتفون وقوم شعيب
كذبا لرسول فحق وعيدا وراسي ثم كل ايات سورة ص من رسلنا ومثلا قوله عليه السلام في الحديث
الصحيح في من لم يحافظ على الصلوة وكان يوم القيمة مع قارن وفرعون وهامان الحديث
ناه احمد والدارمي والبيهقي في شعب الايمان (كذا في المشكاة) او مثلا اجماع امت كاشيخ
كقبل كسي سئ اسكاد عوى نير كيا اگر كسي ضعيف در جبين محمل قرآني هوتا تو كوفي تو اسطر طبانا
بچهر شين سئ خود تو حات بين موركي موافقت كي چرنا چرخ روح المعاني مير باب ثاني وسين سئل
كيا هوان الذين خذاهم الله تعالى من العباد جعلهم طائفين الى ان قال وقسم الطائفة
الاخرة الى قسمين الى ان قال قسم اخر ابقاهم في النار الى ان قال هم على ربيعة طوائف كلهم في
النار لا يخرجون منها الطائفة الاولى للتكبر عن علي الله تعالى عن ربيعة طوائف كلهم في
لنفسه الخ اب اسكي تحقيق باقى ربي كه شيخ كواسك قال هوتي پر كون مر باعث هوا اور يه كه اسك قال
هوتي سئ شيخ پر كيا حكم جاويگا تيسر يه كه ابلكر كوفي قال هوتا اسك كيا حكم سو اول كس متعلق به
تحقيق هركه كوا بعض لو كواسك قال بين كه يان كاشف ليكن اين كلام مير نظر كوني سئ صاف

ہوتا ہے کہ انھوں نے نظر و استدلال سے کہا ہے امر ثانی چونکہ وہ دوسرا اجتہاد تک پہنچے ہوئے ہیں
 اور کتاب اللہ سے استناد کرتے ہیں گو استناد ضعیف بلکہ غلط ہے اور نصوص معارضہ میں تاویل کرتے
 ہیں اور خود اپنی دلیل کو بھی ورد و سر کی اولہ کو بھی ظاہر غیر نص بتلاتے ہیں اور مسئلہ ضروریات
 دین سے نہیں ہر پیر شیخ اس کا بھی بزم نہیں کرتے بلکہ تصریحاً یہ بھی فرماتے ہیں والامرفیہ المحل للہ
 جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ متردد و متوقف ہیں اسلئے اسی اجتہادی غلطی پر شیخ کی تفسیل و تکفیر
 جائز نہیں بلکہ غلط ہے جس کے جیسارح المعانی میں ہر داکار بعض المنکرین لہ فیہ ضلال و اضلال
 و ظلم عظیم موجب للنکال فان لہ قدس سرہ فی ذلک مستند الغیرہ المقابل لہ ان اختلاف
 فی القوۃ والضعف علی ان الوقت علی حقیقۃ هذا المسئلۃ لیس علی کفنا بہ فلا یضرب الجہل بہا
 فی الدین اھ اگر کسی کو غیب ہو کہ فقہ ظاہر اہ مطہر اوصیغہ جزم کا ہے جواب یہ ہے کہ اگر آخر کلام میں یہ جماعت
 کہ ہذا ہوا ظاہر الذی ورد بہ القرآن اور یہ نہ ہوتا مالم نص فی ذلک ورنہ نہ ہوتا والامرفیہ الی اللہ تو بیشک
 ظاہر اسکا جزم تھا مگر اب ان قرآن سے اس جملہ کو مقید کیا جاوے گا قید ظاہر کے ساتھ چنانچہ علی
 اقتدی نے کہا فتبین آخر الکلام ما ہوا المراد من قولہ فقبضہ اللہ ظاہر امطہر اھ و ہوا الجواز
 لا یصحی ای فحاز ان یقبضہ اللہ ظاہر امطہر اھ اور سب کے اجماع و تطبیق ان کے دو متعارض
 کلاموں میں یہی معلوم ہوتی ہے کہ حکم بالتابید کو اصل قول کہا جائے اور حکم بالنجات کو محتمل قرار دیا جائے
 اور جب شیخ اس دعوی پر زور نہیں دیتے تو پھر ان پر تشنیع میں زور دینا بالکل تدرین و انصاف کے خلاف ہے
 قال النجاشی ثم ان هذا الکلام کان مما تفرج بہ الشیخہ من بین ائمة الاسلام مع رسوخ اعتقاد کفر
 فعون و عنادہ فی النقوس شنع علیہا القاصرون وبالغوا فی انکارہ فلا حاجۃ الی تلك المبالغۃ
 فانه لا مبالغۃ لہ فی ذلک كما یقول فی آخر هذا الفصل هذا هو الظاهر الی قولہ لیستند من الیہ
 (وقد مر) اھ رہا امر ثالث توجب حقیقت مسئلہ کی معلوم ہو گئی اور اب کوئی مجتہد بھی نہیں رہے لے
 اگر اب کوئی اسکا قائل ہوا اسکو گمراہ کہا جاوے گا خصیصہ جسے شیخ کی طرف منسوب ہونے میں بھی کلام
 اور اگر نسبت ثابت بھی ہو تو ان کا کشف و نظر دلائل صریحہ و صحیحہ کے مقابلہ میں کوئی چیز نہیں کہا قال
 بالی باقتدی فظہر لک ان ما یقولہ الناس فی هذه المسئلۃ فی حق الشیخہ افتراء منہم علیہ
 و محل غلط العامة ینشأ من کلام الشاخرین الذین لم یصلوا بمرحانیۃ الشیخہ ینبغی

کلامہ علی خلاف مرادہ وقال وما علم هذا الشايع راى دار القيصري القائل بكون
ایمانہ صحیحاً) مراد المصنف فغلط ومن غلطه غلط بعض الناس حتى اكثر الصوفية في
زماننا فشيخ هذا المعنى فيما بينهم فاشتهر فرعوا الشيعه قد هب الخان فرعون من اهل
الاسلام وهو يرى من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد تجلى لاهل الله برحمته فأنكشف
لهم جوار الرحمة في حق فرعون في وجوه الآيات واشاراتها التي لا تنكشف للعلماء اذ قلت
كما غلبت على الرحمة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في قصة الصلوة على ابن ابي طالب
يغلب على عمر بن الخطاب واما رحمة واما زال صلى الله عليه وسلم يدافع من احبته بما فيه بعد من مثل
النهي ما ذلك ان تغلب الرحمة وكما ذهب بعض العلماء الى ايمان ابو به صلى الله عليه وسلم
وسلم بل الى ايمان ابي طالب كل ذلك من غلبة الرحمة ثم قال شارح القول هذا هو الظاهر
الذي ورد به القرآن يدل عليه ظاهر القرآن الذي يحيل العمل به اذ لم يعارضه النص والاجماع
فلما زعم من لا يفهم كلامه انه قد جعل فرعون الذي قد ثبت شقائه بحجة قاطعة غير
من المؤمنين فظن السوء فحقه اراد دفع ذلك الظن الفاسد في حقه فقال ثم انا نقول
ولا مرفي الى الله فعدل عن الظاهر الذي ذكره واورد به دليلاً على ايمان فرعون بالتوفيق
لمعارضته الاجماع وبين سبب ذلك لما استقر في نفوس عامة الخلق وهم الفرق الإسلامية
كلها بل لكفرة ايضاً من شقائه وقرح المعاني الذي ينبغي ان يعول عليه لذهب اليه ولا
وقد قالوا اذا اختلف كلام امام يؤخذ منه بما يوافق الادلة الظاهرة على انه لو لم يكن له قدس
الا القول بقبول ايمانه لا يلزمنا اتباعه في ذلك والاخذ به لمخالفته فادل عليه لكتاب السنة
وشهادات به ائمة الصحابة والتابعين فمن بعدهم من المجتهدين وكان الشيعه قدس سره
قال ذلك من طرق النظر والنظر بخطي ويصير على انه لو كان قال ذلك من طريق الكشف لا
انه ابدى الاستدلال تفهيماً وارشاداً الى ان فهمهم لم يخالف ما يدل عليه الكتاب بل يلزمنا
ايضاً تقليده اياه لمخضاه خلاصة مقام كايه هو انه مسئلة بالكل غلط جسراً قائل مؤنا كسي كوجانز نهين
ليكن چونكه غلطى شيخ كى اجتهادى به اسلئے ان پر شيعه بهى جابز نهين - فقط به

قد مت سالة الحل لا قوم لي عقد في صوص الحسنة

شعبۂ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ

فتوحات مکیہ تصنیف لطیف: شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ

ترجمہ و شرح :- مولوی محمد فضل خاں

ضخامت جلد اول ۸۰۰ صفحات ، قیمت مجلد - / ۳۰۰ روپے

فصوص الحکم تصنیف لطیف: شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ

ترجمہ و حواشی :- محمد بکرت اللہ لکھنوی

ضخامت ۳۵۰ صفحات ، قیمت مجلد - / ۱۵۰ روپے

ارمغان ابن عربیؒ تصنیف و تالیف: مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ

مشمولہ بر

التَّائِيْدَةُ الطَّرِيْقِيَّةُ فِي تَكْوِيْنِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ
خَصُوصُ الْكَلَمِ فِي حَلِّ فُصُوصِ الْحِكْمِ

ضخامت ۲۵۰ صفحات ، قیمت مجلد - / ۱۵۰ روپے

تصوف فاؤنڈیشن

لاہوری ○ تحقیق و تصنیف و تالیف و ترجمہ ○ مطبوعات

۲۴۹ این سمن آباد - لاہور - پاکستان

واحد تہم کار: المعارف ○ گنج بخش روڈ ○ لاہور

کلاسیک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم

طوایسین	مصنف: ابن حلاج	(۲۳۴-۵۳۰۹) مترجم: عتیق الرحمن عثمانی	قیمت مجلد ۱۰۰/- روپے
کتاب اللمع	مصنف: ابونصر سراج	(۵۳۴۸-۴) مترجم: سید اسرار بخاری	قیمت مجلد ۳۰۰/- روپے
تعارف	مصنف: امام ابو بکر کلاباذی	(۵۳۸۵-۴) مترجم: ڈاکٹر پیر محمد حسن	قیمت مجلد ۱۲۵/- روپے
کشف المحجوب	مصنف: سید علی ہجویری	(۵۳۹۵-۴۰۰) مترجم: سید محمد فاروق قادری	قیمت مجلد ۱۵۰/- روپے
صد میدان	مصنف: خواجہ عبداللہ انصاری	(۵۳۸۱-۳۹۹) مترجم: حافظ محمد افضل فقیر	قیمت مجلد ۱۰۰/- روپے
فتوح الغیب	مصنف: غوث الاعظم عبدالقادر جیلانی	(۵۳۹۲-۳۷۰) مترجم: سید محمد فاروق قادری	قیمت مجلد ۷۵/- روپے
آداب المریدین	مصنف: ضیاء الدین سہروردی	(۵۳۹۳-۳۹۰) مترجم: محمد عبدالباسط	قیمت مجلد ۷۵/- روپے
فتوحات مکیہ	مصنف: شیخ اکبر ابن عربی	(۵۳۹۸-۵۶۰) مترجم: مولوی محمد فضل خاں	قیمت مجلد ۳۰۰/- روپے
فصوص الحکم	مصنف: شیخ اکبر ابن عربی	(۵۳۹۸-۵۶۰) مترجم: برکت اللہ فرنگی محلی	قیمت مجلد ۱۵۰/- روپے
الاوراد	مصنف: بہا الدین زکریا ملتانی	(۵۳۹۹-۵۶۹) مترجم: ڈاکٹر محمد میاں صدیقی	قیمت مجلد ۱۰۰/- روپے
لوائح	مصنف: مولانا عبدالرحمن جامی	(۵۳۹۹-۸۱۷) مترجم: سید فیض الحسن فیضی	قیمت مجلد ۶۰/- روپے
انفاس العارفين	مصنف: شاہ ولی اللہ دہلوی	(۵۳۹۹-۱۱۱۳) مترجم: سید محمد فاروق قادری	قیمت مجلد ۱۵۰/- روپے
الطاف القدس	مصنف: شاہ ولی اللہ دہلوی	(۵۳۹۹-۱۱۱۳) مترجم: سید محمد فاروق قادری	قیمت مجلد ۷۵/- روپے
سہ سائل تصوف	مصنف: شاہ ولی اللہ دہلوی	(۵۳۹۹-۱۱۱۳) مترجم: سید محمد فاروق قادری	قیمت مجلد ۱۲۵/- روپے
مرآت العاشقین	مصنف: سید محمد سعید	(۵۳۹۹-۱۲۵۱) مترجم: غلام نظام الدین	قیمت مجلد ۱۲۵/- روپے

تصوف کی اہم کتابیں اور تذکرے

کشف المحجوب فارسی (نسخہ تہران)	مصنف: شیخ علی بن عثمان ہجویری	قیمت مجلد ۱۷۵/- روپے
کشف الاسرار (اردو ترجمہ)	مصنف: شیخ علی بن عثمان ہجویری	قیمت غیر مجلد ۲۵/- روپے
شمال رسول (اردو ترجمہ)	مصنف: شیخ یوسف بن اسماعیل نبہانی	قیمت مجلد ۷۵/- روپے
بیماری اور اس کا روحانی علاج	مصنف: ڈاکٹر سید ولی الدین	قیمت مجلد ۱۰۰/- روپے
تذکرہ مشائخ قادریہ فاضلیہ	مصنف: اسرار الحسنین قادری فاضلی	قیمت مجلد ۱۵۰/- روپے
سیرت فخر العارفين	تذکرہ: شاہ محمد عبدالحمید چالگامی	قیمت مجلد ۲۵۰/- روپے
چراغ ابوالعلانی	تذکرہ: مولوی محمد حسن و حضرت نقیب شاہ	قیمت مجلد ۷۵/- روپے

ناشر: تصوف فاؤنڈیشن ۲۳۹۰ این۔ سمن آباد لاہور
واحد تقسیم کار: المعارف گنج بخش روڈ لاہور۔ پاکستان

